قومی تہذیب
کا مسئلہ

قومی تہذیب کا مسئلہ

سیّد عابد حسین

ترقّی اُردو بیورو، نئی دہلی

تہدیہ

سیّدین اور عزیز

کی خدمت میں

فہرستِ مضامین

پیش لفظ

از ڈاکٹر رادھا کرشنن

اس کتاب میں جس کا عنوان "قومی تہذیب کا مسئلہ" ہے ڈاکٹر سید عابد حسین نے ابتدا سے اب تک ہندوستانی تہذیب کی نشوونما پر ایک نظر ڈالی ہے اور اس کی مرکزی خصوصیات بتائی ہیں۔ یہ بحث قابلیت اور بصیرت کے ساتھ ایک مقصد کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ ہمارے ہاں زندگی کا ایک مشترک تصور رہا ہے جس کی تشکیل میں مختلف نسلوں اور مذہبوں نے حصہ لیا ہے۔" ہندوستان کی کئی ہزار سال کی تہذیبی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ اس میں گوناگوں کثرت کے اندر وحدت کا جو باریک رشتہ موجود ہے وہ اربابِ قوت کے جبر و تشدد سے نہیں بلکہ عارفوں کے وجدان سے، فلسفیوں کی فکر سے، زاہدوں کی ریاضت سے اور فنکاروں کے تخیل سے پیدا ہوا ہے اور یہی سادھن ہیں جن کے ذریعے سے اسے زیادہ وسیع، مضبوط اور پائدار بنایا جا سکتا ہے۔" شاید لوگوں کو تعجب ہو کہ ہماری تہذیب کی جڑیں تو روحانی قدروں میں پیوست ہیں لیکن ہماری حکومت غیر مذہبی ہے۔ دراصل غیر مذہبی ہونے سے مراد لامذہبیت یا دہریت یا مادّی راحت کو اہم سمجھنا نہیں بلکہ اس بات کا اعلان کرنا اور اس پر زور دینا ہے کہ روحانی قدریں عالمگیر ہیں اور ان کو حاصل کرنے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں۔

مذہب ایک وارداتِ قلب ہے جس سے انسان کی کایا پلٹ جاتی ہے۔ یہ خدا کے بارے میں کوئی علمی نظریہ نہیں بلکہ ایک روحانی شعور ہے۔ عقائد و اعمال، رسوم و عبادات، ادعان و اسناد یہ سب چیزیں معرفتِ نفس اور عرفانِ الٰہی کے تابع ہیں۔ جب کوئی شخص محض اپنی روح کو عالم ظاہر سے ہٹا کر باطن پر مرکوز کرتا ہے اور یکسوئی کے ساتھ سرگرم طلب ہوتا ہے تو اس پر یکایک ایک انوکھی، پاک، حیرت انگیز واردات گذرتی ہے جو اندر ہی اندر سلگتی ہے اور اس کی ہستی پر چھا جاتی ہے، اس کی ہستی بن جاتی ہے۔ یہ روحانی واردات ایک واقعہ ہے بنیادی اور قطعی۔ خود اُن لوگوں کو جنھوں نے عقل

اور سائنس کی گود میں پرورش پائی ہے اس سے مفر نہیں ہے۔ ہم دینیات سے انکار کردیں مگر واقعات سے نہیں کرسکتے۔ زندگی کے الاؤ کو جو ہماری آنکھوں کے سامنے روشن ہے ماننا ہی پڑتا ہے چاہے ان قیاس آرائیوں کو نہ مانیں جو اس الاؤ کے آس پاس بیٹھ کر حقہ پینے والے کیا کرتے ہیں حقیقت اور اذعان حقیقت میں، سرالوہیت اور عقیدۂ الوہیت میں فرق ہے۔ یہ ہے مفہوم ریاست کے دنیاوی یا غیر مذہبی تصور کا اگرچہ اکثر لوگ اسے نہیں سمجھتے۔

یہ نقطۂ نظر ہندوستانی روایات سے ہم آہنگ ہے۔ رگ وید کا عارف کہتا ہے "حقیقت ایک ہے۔ علما اس کی الگ الگ تعبیریں کرتے ہیں" اشوک اپنے بارھویں فرمان میں اعلان کرتا ہے "جو شخص اپنے مذہب کی تعظیم کرے اور جوشِ عقیدت میں اسے اور سب مذاہب پر فوقیت دینے کے لیے دوسرے کے مذاہب کی تحقیر کرے وہ یقیناً خود اپنے مذہب کو نقصان پہنچاتا ہے۔ درحقیقت جو چیز پسندیدہ ہے وہ مذاہب کی ہم آہنگی ہے" "سموائے ایو سادھو"۔ صدیوں کے بعد اکبر کہتا ہے "نوعِ انسانی کے مختلف فرقے دولتِ خدا داد اور ودیعتِ الٰہی ہیں۔ ان کے ساتھ محبت کا سلوک لازم ہے۔ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ رحمتِ خداوندی ہر مذہب کے شاملِ حال ہے...... خدائے لایزال اپنی نعمتیں سب انسانوں کو بخشتا ہے" یہ اصول ہمارے دستور اساسی میں شامل ہے۔ اس کے اندر سب کو پوری آزادی دی گئی ہے کہ جو مذہبی عقیدہ چاہیں رکھیں اور جو ارکان چاہیں ادا کریں۔ بشرطیکہ وہ حسن اخلاقی کے منافی نہ ہوں ہم مختلف مذہبی روایات کی مشترک بنیاد کو تسلیم کرتے ہیں اس قدر مشترک کہ ہم سب وارث ہیں اس لیے کہ اس کا سرچشمہ حقیقتِ سرمدی ہے۔ مذہب کے بنیادی تصورات کا عالمگیر ہونا جس کی شہادت تاریخ اور مذاہب کے تقابلی مطالعے سے ملتی ہے آنے والے زمانے کے لیے ہماری امیدوں کا سہارا ہے۔ اس سے مذہبی اتحاد اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم سب ایک ہی نادیدہ حبل اللہ میں بندھے ہوئے ہیں۔ خواہ تاریخی حیثیت سے ہم سب الگ الگ مذہبوں کے پیرو کہلاتے ہوں۔

ڈاکٹر عابد حسین نے قومی وحدت کو مضبوط کرنے کے لیے کچھ تجویزیں پیش کی ہیں۔ ہم انھیں قبول کریں یا نہ کریں، وہ اس کی مستحق ضرور ہیں کہ سب ہندوستانی جن میں سوچنے کا مادہ ہے ان پر سنجیدگی سے غور کریں۔

ایس۔ رادھا کرشنن

دیباچہ

آج جب کہ دنیا کے کئی حصوں میں جمہوریت کے سوتے بظاہر خشک ہوتے ہوئے نظر آرہے ہیں ہندوستان کی نئی جمہوریت کا ظہور آزادی کے پرستاروں کی نظر میں تاریخ کا ایک مہتم بالشان واقعہ ہے جو امید کا ایک نیا پیغام لے کر آیا ہے۔

ایشیائی ملکوں میں جمہوریت کی ناکامی یا محدود کامیابی کی بڑی وجہیں تین ہیں۔ کہیں قومی مزاج اور تاریخی روایات جمہوریت کے لیے سازگار نہیں ہیں کہیں عوام میں تعلیم اور سیاسی شعور کی کمی ہے اور کہیں مخالف جمہوریت بیرونی اثرات رکاوٹ ڈال رہے ہیں۔ خوش قسمتی سے ہندوستان میں اس قسم کا کوئی خطرہ موجود نہیں ہے۔ جمہوریت ہندوستانی ذہن کے لیے کوئی غیر مانوس چیز نہیں۔ نمائندہ حکومت کی پیچیدہ تنظیم نہ سہی، لیکن گاؤں کی سطح پر جمہوریت کا ایک سیدھا سادا نظام ہندوستان میں قدیم زمانے سے موجود ہے۔ اور ہندوستانی عوام کتابی تعلیم سے محروم ہونے کے باوجود عملی زندگی میں موٹے موٹے سیاسی مسائل کی اچھی خاصی سوجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ جہاں تک بیرونی ملکوں کے اثرات ہندوستان پر پڑ رہے ہیں وہ بھی مجموعی طور پر جمہوریت کے موافق ہیں۔

یہاں تو خطرہ جو کچھ ہے یہ ہے کہ ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کثرت میں وحدت کے ایک نازک توازن پر مبنی ہے جس کے بگڑنے سے ملک میں ایسا انتشار اور ابتری پیدا ہو سکتی ہے کہ نہ صرف جمہوری نظام بلکہ سرے سے قومی آزادی ہی ختم ہو جائے۔

اس کتاب کے لکھنے کا مقصد یہ ہے کہ اس مسئلے پر جو آزاد ہند کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے معروضی علمی نقطۂ نظر سے بحث کی جائے۔ ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کی تاریخی نشو و نما اور موجودہ صورت حال کا جائزہ لیا جائے اور اس کے بقا اور استحکام کی تدبیروں پر غور کیا جائے۔

یہاں میں یہ کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ جب یہ کتاب پہلی بار لکھی گئی تھی (1940 تا 1946) اس وقت تک ہمارا ملک دو با اقتدار ریاستوں میں تقسیم نہیں ہوا تھا اور میرا موضوع بحث پورا برصغیر ہند تھا۔ تقسیم ہند کے بعد، جس کا ایک بڑا محرک تہذیبی تفریق پسندی تھی، ایک طرف تو یہ ثابت ہو گیا کہ جس خطرے کو پیش نظر رکھ کر یہ کتاب لکھی گئی تھی وہ حقیقی تھا اور ہے۔ اور دوسری طرف اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ کتاب کو نئے سرے سے لکھتے وقت (جس کی وجہ آگے چل کر بیان کی جائے گی) ہم زیادہ تر ہندوستان

سے بحث کریں جو منقسم ہند کے تہذیبی سرمائے کا اصلی وارث ہے لیکن اسی کے ساتھ میں اس بات کو واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک پورا برصغیر ہند مجموعی طور پر ایک تہذیبی وحدت ہے اور اس کے دونوں حصّے ہندوستان اور پاکستان جغرافیہ اور تاریخ کے علاوہ بہت سے اندرونی رشتوں سے اس طرح وابستہ ہیں کہ غالباً ان کی ایک دوسرے سے اتنی بے تعلقی جتنی اب نظر آتی ہے زیادہ عرصے تک باقی نہ رہ سکے گی اور ان کو کینیڈا کے دونوں حصّوں کی طرح مل کر ایک باضابطہ وفاق نہیں تو کینیڈا اور ریاست ہائے متحدہ کی طرح ایک بے ضابطہ اشتراک ضرور قایم کرنا پڑے گا۔ اس لیے اگر ہندوستان کی اس تصویر میں کہیں کہیں پس منظر میں پاکستان کی جھلک بھی نظر آجائے تو تعجب نہ ہونا چاہیے ؎

آخر میں دو لفظوں میں اس کتاب کو نئے سرے سے لکھنے کی وجہ بھی سُن لیجیے۔ ایک تو تجربے سے یہ معلوم ہوا کہ کم و بیش ہزار صفحے کی کتاب پڑھنے والے بہت کم ہیں اور اسے مقبول بنانے کے لیے مختصر کرنا لازمی ہے۔ دوسرے جب کتاب کا ترجمہ انگریزی اور جرمن میں کرنے کا خیال آیا تو بعض دوستوں نے بتایا کہ یورپ اور امریکہ میں بھی اب پڑھنے والے مختصر کتابوں کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوا کہ مغربی پڑھنے والوں کے لیے دلچسپ اور قابل فہم بنانے کی غرض سے یوں بھی کتاب میں کافی ردّ و بدل ہونی چاہیے خصوصاً عہد وسطیٰ اور عہد قدیم کے ذکر کو (جن پر جرمن اور انگریزی میں متعدد کتابیں موجود ہیں) مختصر کرنے کی اور صرف عہد جدید کے مسائل پر زیادہ تفصیل سے نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

امید ہے کہ موجودہ شکل میں کتاب ہندوستان اور دوسرے ملکوں میں پڑھنے والوں کے وسیع حلقے تک پہنچ سکے گی۔

؎ عابد حسین صاحب کی یہ کتاب 1955ء میں شائع ہوئی تھی اور اس وقت تک برصغیر کی تیسری آزاد ریاست بنگلہ دیش کا وجود نہیں ہوا تھا، اب برصغیر کے تین حصّے ہیں، ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش۔ (ترقی اردو بیورو)

مقدمہ

1

علمی کاموں میں سب سے زیادہ دقّت طلب کام تعریف خصوصاً مجرّد تصورات کی تعریف ہے۔ ایک ایسا کلی تصوّر قائم کرنا جو بے شمار جزئیات کو اپنے احاطے میں لے لے بڑی دردسری چاہتا ہے سقراط سے جو اتیھنس والے عاجز آگئے تھے اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ ہر شخص کو مجرّد تصورات مثلاً عدل، شجاعت، عفّت اور عشق کی تعریف پر مجبور کرتا تھا اور جرح کرتے کرتے اس کا ناک میں دم کر دیتا تھا۔ مگر مشکل یہ ہے کہ علمی مسائل میں اس کے بغیر کام بھی نہیں چلتا۔ ہم کلّی اور مجرّد الفاظ دن رات استعمال کرتے ہیں مگر ہمارے ذہن میں ان کا کوئی واضح اور معیّن مفہوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ علمی بحثوں میں جہاں موضوع بحث کا مفہوم میرے نزدیک کچھ اور ہوتا ہے اور آپ کے نزدیک کچھ اور، بڑی الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے مناسب یہ ہے کہ جن الفاظ پر ساری بحث کا دار و مدار ہو ان کا مفہوم بحث شروع ہونے سے پہلے متعیّن کر لیا جائے۔ قومی تہذیب کے سلسلے کی پہلی کڑی تہذیب اور قومیت کی تعریف ہونی چاہیے۔

آیئے ذرا یہ دیکھیں کہ عام طور پر لوگ تہذیب کا مفہوم کیا سمجھتے ہیں۔ اس کے سب سے زیادہ مشہور معنی ہیں پاکیزہ و پسندیدہ اخلاق و آداب۔ جس شخص کی طبیعت، چال ڈھال، گفتگو اور برتاؤ میں ایک خاص موزونیت اور دلکشی ہو وہ مہذب کہلاتا ہے۔ ان مادّی چیزوں پر بھی تہذیب کا اطلاق ہوتا ہے جو انسان کے حسنِ ذوق اور حسنِ عمل سے وجود میں آئی ہیں۔ مثلاً ہم مغلوں کی عہد کی عمارتوں، باغوں اور تصویروں کو مغلیہ تہذیب کے آثار کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسی قوم کے اجتماعی ادارات اور اصول و قوانین بھی تہذیب کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں جیسے قدیم یونانیوں کا نظامِ ریاست اور نظامِ تعلیم یا قدیم رومیوں کا نظامِ قانون ان قوموں کی تہذیب کے اہم عناصر سمجھے جاتے ہیں۔ بعض اوقات تہذیب کا لفظ اس سے زیادہ مجرّد اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوتا ہے یعنی زندگی کا مکمل نصب العین جو کسی قوم کے سامنے ہو، ان معیاروں کا ہم آہنگ تصوّر جن پر وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی پرکھتی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مغرب کی تہذیب کی

بنا مادیت پر ہے اور مشرقی تہذیب کی روحانیت پر تو تہذیب کا یہی مفہوم ہمارے پیش نظر ہوتا ہے۔

آگے چل کر ظاہر ہوگا کہ یہ چاروں معنی ایک ہی چیز کے مختلف پہلوؤں اور مختلف اقسام وجود کو ظاہر کرتے ہیں اور تہذیب کی جامع تعریف کو ان سب پر حاوی ہونا چاہیے۔

یہاں مختلف اقسام وجود کا فقرہ تشریح چاہتا ہے۔ وجود کی دو قسمیں یعنی مادی وجود اور نفسی وجود سے ہم واقف ہیں۔ میرا جسم جو خارج میں موجود ہے جسے میں خود اور دوسرے حواس ظاہری سے محسوس کرتے ہیں۔ مادی وجود رکھتا ہے۔ میرے خیالات اور جذبات جن کا صرف میں بلا واسطہ ادراک کرسکتا ہوں نفسی وجود رکھتے ہیں۔ مگر ان دو کے علاوہ وجود کی اور بھی قسمیں ہیں جن کا ہمیں اس وقت تک شعور نہیں ہوتا جب تک ہمیں خاص طور پر ان کی طرف توجہ نہ دلائی جائے۔ وہ خیالات، معتقدات اور اصول جو صرف ایک فرد کے نفس تک محدود نہ ہوں بلکہ بہت سے افراد میں مشترک ہوں اور ایک پود سے دوسری پود کو منتقل ہوتے رہیں، بعض فلسفیوں کے خیال میں محض عارضی موضوعی وجود نہیں، بلکہ ایک مستقل معروضی وجود رکھتے ہیں۔ جیسے مذہب قانون ریاست (مجرد معنی میں) انھوں نے اس قسم کے وجود کا نام معروضی ذہنی وجود رکھا ہے۔ چوتھی قسم میں تکمیل کے وہ مثالی نمونے یا معیار داخل ہیں جن پر ہم چیز اور ہر فعل کو، زندگی کے ہر اصول کو بلکہ پوری زندگی کو پرکھتے ہیں اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں یہ اقدار اعلیٰ مثلاً حق، حسن وغیرہ افلاطون کی اصطلاح میں اعیان کہلاتے ہیں اور اس کے قول کے مطابق اپنا ایک مخصوص وجود رکھتے ہیں جو وجود عینی کہلاتا ہے۔ پانچویں قسم وجود مطلق کی ہے جو ہر قسم کے تعینات سے بری ہے۔ یہ فلسفیوں کے ہاں خدا کے وجود کا تصور ہے۔ ان میں سے چوتھی قسم یعنی عینی وجود پر اور ان "اقدار" پر جن کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے ہمیں ذرا تفصیل سے نظر ڈالنی چاہیے کیونکہ اس سے تہذیب کی تعریف میں مدد لی جائے گی۔

مابعد الطبیعات کے مختلف نظریات میں اختلاف کی بنا حقیقت میں وجود ہی کا مسئلہ ہے۔ بعض فلسفی صرف مادے کے وجود کے قائل ہیں اور دنیا کی سب چیزوں کو مادے ہی کی شکل قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض صرف ایک غیر مادی جوہر کو مانتے ہیں جسے وہ روح یا نفس کہتے ہیں۔ پھر بھی عام طور پر سب کے ہاں ان پانچوں شئون وجود کا تصور موجود ہے۔ خواہ وہ انھیں مستقل اقسام وجود تسلیم کریں یا نہ کریں۔ چنانچہ ایسے اجتماعی اخلاقی اعیان کے وجود کو جو محض داخلی نہیں ہیں بلکہ معروضی اشیا کی طرح پائے جاتے ہیں یعنی اقدار اعلیٰ کو کسی نہ کسی شکل میں سبھی فلسفی مانتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک قدر اعلا عین خیر ہے اور جو اعیان کے ساتھ عالم مثال میں اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ زمانہ جدید کے اخلاقیین کے نزدیک

اقدار اعلیٰ خارجی حیثیت سے وجود نہیں رکھتے۔ بلکہ تکمیل کے مثالی تصوّرات یا پیمانے ہیں جن کو ہم ہر چیز کی قدر و قیمت کا معیار اور ہر عمل کا آخری مقصد قرار دیتے ہیں۔ یونانی عموماً تین اقدار اعلیٰ کے قائل تھے۔ حق، حسن، اور خیر۔ اکثر فلسفی مذہبی اور سماجی قدروں یعنی ہستی مطلق کی معرفت اور بنی نوع کی محبت کو سب سے برتر اقدار مانتے ہیں۔ آج کل حیاتی اقتصادی قدر یعنی بقائے نفس اور راحت اور سیاسی قدر یعنی طاقت کی صحیح تقسیم اور صحیح استعمال کو بھی مستقل اقدار تسلیم کیا جاتا ہے۔

ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ اقدار کی حقیقی نوعیت کیا ہے، وہ کون کون سی ہیں اور ان میں تقدیم و تاخیر کی کیا ترتیب ہے۔ بلکہ صرف اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ اشیا اور اعمال کی قدر و قیمت کے ایسے معیاروں کو کسی نہ کسی شکل میں سبھی لوگ مانتے ہیں۔ سب کے نزدیک ہر اخلاقی تحسین کی بنیاد اور ہر اخلاقی عمل کا مقصد انہی اعلا قدروں میں سے کوئی نہ کوئی قدر ہوتی ہے۔

اگر ہم تہذیب کے ان چاروں مفہوموں پر نظر ڈالیں جن کا ذکر اس مقدمے کے شروع میں ہے، تو یہ معلوم ہوگا کہ تہذیب کے تصوّر کو اقدار کے تصوّر سے بہت گہرا تعلق ہے۔ تہذیب کا سب سے وسیع اور برتر مفہوم ان الفاظ میں ادا کیا جا سکتا ہے "اقدار کا شعور جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے اور جس کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل کرنا چاہتی ہے۔" ظاہر ہے کہ ان اقدار کے شعور میں تناقض اور تضاد نہیں بلکہ اتحاد اور ہم آہنگی ہونی چاہیے ورنہ وہ زندگی کے لیے شمع راہ کا کام نہیں دے سکتا۔ یہ مفہوم جو اوپر بیان کیا گیا۔ تہذیب کے عینی پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ اجتماعی ادارات اور نظامات (ریاست، معاشرہ، آرٹ، علم) جو مستقل نتائج ہیں حصول اقدار کی کوشش کے، تہذیب کے معروضی ذہنی پہلو قرار پائیں گے۔ پھر افراد کے اخلاق و آداب، ان کے نفس کی وہ صفات جن میں اقدار کی روح موجود ہے اور جن کے اظہار میں کسی نہ کسی قدر کی جھلک نظر آتی ہے تہذیب کا موضوعی نفسی پہلو کہلائیں گے اور وہ اشیا جن میں انسان اقدار کی تخلیق کرتا ہے مثلاً خوشنما تصویر، خوبصورت عمارت، اس کا مادّی پہلو کہلائیں گے۔

اس تمہید کے بعد ہمارے لیے تہذیب کی تعریف کرنا مقابلتاً آسان ہو گیا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ "تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے، جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی ہے جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات، اپنے سبھاؤ اور برتاؤ میں اور ان اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادّی اشیا پر ڈالتے ہیں۔" یہ تعریف سقراط کی جرح کی تاب لا سکے یا نہ لا سکے لیکن اس سے ہمیں ایک ایسا جامع تصوّر ہاتھ آ جاتا ہے جس میں تہذیب کے کل مروّجہ معنی شامل ہیں۔ اس تصوّر کو زیادہ واضح کرنے کے لیے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ایسے دو اور تصوّرات سے جو اس سے ملتے جلتے ہیں

ممیز کر دیں۔ یعنی مذہب اور تمدن سے۔

مذہب ایک معنی میں تو کل تہذیب پر حاوی ہے اور ایک معنی میں محض اس کا ایک جزو۔ جہاں مذہب سے مراد روح مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی حقیقت اور اس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اسی مقصد کے اعتبار سے اقدار کو سندِ قبول بخشتی ہے، وہاں مذہب تہذیب کا حقیقی جوہر ہے۔ اور ساری تہذیب اسی کا ظہور۔ لیکن جہاں مذہب اس ہیئت معروضی کے معنی میں آئے جس میں واردات حقیقت متشخص ہوتی ہے تو مذہب تہذیب کا محض ایک جزو ہے، خواہ کتنا ہی اہم جزو کیوں نہ ہو مثلاً مذہب عیسوی کی روح عہدِ وسطیٰ میں کل یورپی تہذیب کی روح و رواں تھی۔ مگر اس کی ہیئت معروضی یعنی رومی کلیسا اس تہذیب کا محض ایک جزو تھا۔ اگرچہ اتنا اہم جزو کہ پوری تہذیب پر چھایا ہوا تھا۔ مذہب کے پہلے معنی کے لحاظ سے اس میں اور تہذیب میں کبھی نزاع نہیں ہو سکتی لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے مذہب اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب میں شدید کشمکش کا ہونا ممکن ہے جیسے عہدِ وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست، مذہب اور علم میں تھی۔ جتنا رسمی مذہب روح مذہب سے اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب روح تہذیب سے خالی ہوتے ہیں اسی نسبت سے یہ کشمکش زیادہ شدید ہوتی ہے۔

مذہب سے بھی زیادہ تمدن کا تصور تہذیب کے تصور سے ملتا جلتا ہے۔ بلکہ اکثر تمدن اور تہذیب بالکل ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ تمدن کے مفہوم کو یہ وسعت اہلِ یورپ نے حال ہی میں دی ہے اور اس میں ان کے مخصوص تصورِ زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔ دراصل تمدن تہذیب کے ارتقا کی ایک خاص منزل ہے۔ اگر آپ تہذیب کی اس تعریف پر جو ہم اوپر کر چکے ہیں نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ مادی اشیا میں اقدار کی تخلیق کرنا بھی تہذیب کا ایک بنیادی کام ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تہذیب کی تکمیل کے لیے مادی وسائل کی بھی ضرورت ہے۔ ابتدا میں مادی ترقی کی وہ منزل جس میں انسان ایک بہت بڑی تعداد میں ایک جگہ بسنے یعنی شہر آباد ہونے لگے تمدن کہلائی۔ کیونکہ شہری زندگی کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہاں راحت و آرام کے مادی وسائل موجود ہوتے جن کے بغیر تہذیب ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس لیے رفتہ رفتہ تمدن تہذیب کے مادی پہلو کی ایک ترقی یافتہ حالت کا نام ہو گیا۔ کبھی کبھی خود ان مادی وسائل کو بھی جو ایک اونچے درجے کی تہذیب کے لیے ضروری ہیں تمدن کہہ دیتے ہیں۔ لیکن مادی اشیا تہذیب کی معاون اسی صورت میں ہو سکتی ہیں جب وہ کسی قدر کی حامل یا کسی قدر کے حصول کا ذریعہ ہوں۔ اگر وہ اقدار سے خالی یا اقدار کے منافی ہوں تو تہذیب کی ترقی میں سنگِ راہ ثابت ہوں گی۔ چنانچہ تمدن ہمیشہ تہذیب کا حلیف نہیں بلکہ کبھی کبھی اس کا حریف بھی ثابت ہوتا ہے۔ اگر تمدنی زندگی کے تکلفات قوموں کو مذہب اور اخلاق سے بے پروا کر دیں یا

انھیں اتنا آرام طلب بنا دیں کہ وہ اپنی حفاظت کے قابل نہ رہیں تو گویا ان کا تمدن براہ راست تہذیب کا مخالف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تاریخ میں ایسی مثالیں دیکھتے ہیں کہ تہذیب کو نئی زندگی بخشنے کے لیے ایک کھوکھلے اور فرسودہ تمدن کو مٹانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

2

تہذیب کے متعلق جو بحث ہم نے کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تہذیب کی حامل ایک انسانی جماعت ہوا کرتی ہے جسے معاشرہ یا سماج کہتے ہیں۔ اس معاشرے یا سماج میں اگر تہذیبی وحدت کے ساتھ سیاسی وحدت بھی پائی جائے تو اسے آج کل کی اصطلاح میں قوم کہتے ہیں۔ تہذیب کی تعریف کرنے کے بعد اب ہمیں قوم کا بھی ایک واضح تصور اپنے ذہن میں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

سیاسی قومیت کا تصور دنیا میں ہمیشہ سے موجود ہے لیکن جدید یورپ میں اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ پہلے انسانی جماعت کو رشتۂ اتحاد میں مربوط کرنے والی قوتوں میں مذہب، نسل اور تہذیب کے ساتھ ساتھ ریاست کا بھی شمار تھا۔ لیکن جب سے یورپ میں مذہب کا اثر لوگوں کے دلوں ...... سے کم ہوا اور کلیسا کی قوت گھٹی تو ریاست اجتماعی زندگی کا اصل مرکز بن گئی اور احساس قومیت یعنی ایک ہی ریاست کے شہری ہونے کا احساس سب سے بڑا رابطہ اتحاد سمجھا جانے لگا۔

عام طور پر لوگوں کے ذہن میں قومیت کا تصور یہی ہے کہ انسانوں کی وہ جماعت جو ایک ہی ریاست میں ایک خاص سیاسی نظام کے ماتحت رہتی ہے قوم کہلاتی ہے۔ لیکن یہ تعریف ناکافی ہے۔ اگر اتفاق سے یا حکمران قوت کے جبر سے انسانوں کے مختلف گروہ ایک ہی ریاست کے ماتحت آ گئے ہیں تو انھیں ایک قوم کہنا صحیح نہیں۔ قوم کا اطلاق اس جماعت پر ہوگا جو اپنی خوشی سے ایک خاص سیاسی نظام قبول کر کے ایک ریاست بناتی ہے۔ حقیقت میں قومیت کا موجودہ تصور پیدا ہی اس وقت سے ہوا ہے جب سے ریاست کے قیام کے لیے عام لوگوں کی مرضی کسی نہ کسی شکل میں ضروری سمجھی گئی۔ غرض اصل قومیت انسان کی ایک جماعت کا اپنی مرضی سے ایک سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کرنا اور ایک ریاست میں رہنا ہے۔ باقی سب باتیں جو قوموں میں پائی جاتی ہیں وہ شرائط سابقہ ہیں جو قومیت کی راہ کو ہموار کرتی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ شرائط سابقہ یعنی وہ چیزیں جو انسانوں کی ایک جماعت کو قومیت کے رشتے میں مربوط کرنے کے لیے پہلے سے ہونی ضروری ہیں کون کون سی ہیں۔

ایک ریاست بنالیں اور ایک قوم بن جائیں۔ اس کے بعد زبان، نسل، مذہب، تاریخ کا جتنا زیادہ اشتراک ہوا اتنی ہی قومیت کی بنیاد مضبوط ہو گی بعض صورتوں میں اشتراک آگے چل کر خود بخود پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً مشترک تاریخ تو بنتی ہی اسی طرح ہے کہ لوگ بعض مشترک مقاصد کے تحت ہیں ایک عرصۂ دراز تک ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہیں۔ مثلاً امریکی قوم جس وقت بنی تھی اس وقت اس کا کوئی مشترک ماضی نہ تھا مگر اب وہ تقریباً دو سو سال کی مشترک تاریخ رکھتی ہے۔ یہی حال زبان کا ہے۔ برطانوی قوم اور جرمن قوم کے لوگ مختلف زبانیں بولتے تھے۔ چند صدیوں کے اندر اینگلو سیکسن، لاطینی اور دوسرے عناصر کے میل جول سے ان کی قومی زبانیں انگریزی اور جرمن وجود میں آئیں۔ بعض اوقات یہ مشترک عناصر زبردستی پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً سولھویں اور سترھویں صدی میں یورپ کی مذہبی جنگوں کے زمانے میں مختلف ملکوں کے حکمران یہ چاہتے تھے کہ اپنی کل رعایا کو ایک ہی مذہب کی پیروی پر مجبور کریں۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اس طرح کی کوشش شاذونادر کامیاب ہوتی ہے اور عموماً اس کے نتائج مہلک ثابت ہوتے ہیں۔

3

آئیے اب ہندوستان کی حالت پر نظر ڈال کر یہ دیکھیں کہ جو شرائط قومیت کی تعمیر کے لیے ناگزیر ہیں اور جو اسے مضبوط کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ ان میں سے کون سی اس وقت موجود ہیں اور کون سی آئندہ پیدا ہو سکتی ہیں۔

ایک قوم یا ریاست کی تعمیر کی پہلی لازمی شرط یعنی جغرافی وحدت ہندوستان میں اس حد تک موجود ہے کہ اس سے زیادہ شاید ہی کسی ملک میں ہو۔ اگر آپ ہندوستان کے نقشے پر نظر ڈال کر دیکھیں کہ کس طرح اس پانچ کونے کے خطے کو تین طرف سے اونچے پربت نے اور دو طرف سے گہرے سمندر نے اپنی آغوش میں لے کر دنیا کے دوسرے حصوں سے الگ کر دیا ہے اور اس کے اندر وسطی علاقے کی نیچی پہاڑیوں کے سوا مختلف حصوں کے درمیان کوئی روک نہیں تو آپ بے اختیار کہہ اٹھیں گے کہ قدرت نے اسے واحد ملک بنایا ہے تاکہ اس کے اندر ایک قوم رہ سکے جو ایک دل ہو کر زندگی کی مشکلوں کا مقابلہ کرے اور مقصد کائنات کے اس حصے کو پورا کرنے کی کوشش کرے جو اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ پھر اقتصادی جغرافیہ جاننے والے ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ اس ملک میں وہ سب قدرتی وسائل موجود ہیں جو ترقی، خوشحالی اور اونچی تہذیب کے لیے درکار ہیں۔ اور اگر اسے پوری آزادی نصیب ہو تو گو وہ دوسرے ملکوں کو اپنے معاشی اقتدار کے تحت نہ لا سکے مگر خود کسی کا محتاج نہ رہے گا بلکہ اپنی سب ضرورتوں کو اپنے

یورپ والوں کے ہاں قومیت کی تعمیر کی معیاری شرائط سابقہ تو یہ ہیں کہ ایک ہی نسل اور مذہب کی جماعت ہو، ایک ہی جغرافی علاقے میں رہتی ہو، مشترک تہذیب اور زبان رکھتی ہو اور مشترک تاریخ کی حامل ہو یعنی اس کے افراد مدت تک دنیا کے واقعات سے یکساں متاثر ہوئے ہوں اور ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک ہوئے ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر کسی جماعت میں یہ سب باتیں موجود ہوں تو وہ نہایت آسانی سے ایک ہی سیاسی اور معاشی نظام کے تحت میں آ سکتی ہے یعنی ایک قوم بن سکتی ہے اور اس کی یہ قومیت بہت مضبوط اور پائدار ہوگی۔ لیکن موجودہ دنیا پر اور خود یورپ پر جو قومیت کا گھر ہے نظر ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ کل شرائط کو کوئی ایک قوم بھی پورا نہیں کرتی۔ علم الانسان کی جدید تحقیقات نے ثابت ہو گیا ہے کہ دنیا کے ہر حصے میں خصوصاً یورپ میں نسلوں کا اس قدر خلط ملط ہوا ہے کہ اگر کوئی قوم یہ دعویٰ کرے کہ اس کے کل افراد کسی مشترک قدیم نسل سے ہیں اور ان میں کبھی کسی دوسری نسل کا میل نہیں ہوا تو اسے محض ایک افسانہ سمجھنا چاہیے۔ اب رہا مذہب تو ظاہر ہے کہ ہر قوم میں ایک خدا کے ماننے والے، وحدت وجود کے قائل، دہری، لاادری سبھی موجود ہیں۔ اگر ایک طرف وہ لوگ ہیں جو مذہب کو شرط انسانیت سمجھتے ہیں تو دوسری طرف وہ ہیں جو اسے انسانیت کے منافی جانتے ہیں۔ بغرض چند چھوٹی چھوٹی قوموں کو چھوڑ کر اشتراکِ مذہب کہیں کہیں نظر نہیں آتا۔ البتہ ایک ہی جغرافی علاقے میں رہنا، ایک ہی تہذیب اور زبان رکھنا اور ایک مشترک تہذیب کا مالک ہونا وہ خصوصیات ہیں جو اکثر قوموں میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ایک قوم کئی زبانیں بولتی ہے مثلاً سوئٹزرلینڈ یا کینیڈا ہیں۔ اور ایسی بھی کہ انسانوں کے گروہ جو ہر لحاظ سے مختلف تھے محض ایک جگہ رہنے، ایک زبان بولنے اور ایک تہذیب رکھنے کی وجہ سے بغیر ایک مشترک "تاریخ کے تھوڑے ہی دنوں میں ایک متحدہ سیاسی اور معاشی نظام بنانے کے قابل ہو گئے" یعنی ایک قوم بن گئے۔ مثلاً ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے لوگ۔ غرض کہ جن خصوصیات کی بنا پر قومیں واقعی بنی ہیں انھیں مدنظر رکھا جائے تو صرف جغرافی وحدت اور عام تہذیبی وحدت کو تو قومیت کی لازمی شرائط کہہ سکتے" ہیں۔ باقی مذہب، نسل، زبان، اور تاریخ کا اشتراک اگرچہ سیاسی اتحاد کی نہایت اہم شرائط ہیں لیکن لازمی شرائط نہیں۔ پھر تہذیب کے معاملہ میں بھی کامل وحدت محض ایک نصب العین ہے جسے مختلف قوموں نے مختلف حد تک حاصل کیا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ جو لوگ ایک ایسے علاقے میں رہتے ہیں جسے قدرتی حدود نے دوسرے علاقوں سے الگ کر کے ایک مستقل جغرافی واحدہ یا ملک بنا دیا ہے اور جن کی عام تہذیب میں کم و بیش اشتراک پایا جاتا ہے وہ اس کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ایک خاص سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کر کے

آپ پورا کر سکے گا: زراعت کے لیے کافی زمین، صنعت کے لیے کچا مال، کوئلہ، لوہا، نقل و حمل کے لیے اندرونِ ملک میں آسان راستے اور سمندر کا وسیع ساحل۔ غرض کُل چیزیں جو ایک مکمل معاشی نظام کے لیے ضروری ہیں اور جن کے حاصل کرنے کے لیے بہت سے ملکوں کو لڑائیاں لڑنی پڑی ہیں وہ ہندوستان میں قدرت کی دی ہوئی موجود ہیں۔

جہاں جغرافی اور معاشی وحدت اس حد تک ہو وہاں یہ توقع کرنا بے جا نہیں کہ عام تہذیبی وحدت بھی کسی نہ کسی حد تک ضروری ہوگی۔ اس لیے کہ تہذیب کی تشکیل میں طبیعی اور معاشی عناصر کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کا مطالعہ اور موجودہ حالات کا مشاہدہ کرتے ہیں تو واقعی یہ نظر آتا ہے کہ طرح طرح کے اختلاف کے باوجود اہلِ ہند کے خیال، احساس اور زندگی میں ایک گہری وحدت موجود ہے، جو ترقی کے دور میں زیادہ اور تنزل کے دور میں کم ہوتی رہتی ہے، مگر مٹنے کبھی نہیں پاتی۔ بارہا ایسا ہوا کہ انتشار کی قوتوں نے اس وحدت کو برباد کرنے کی کوشش کی لیکن ہر مرتبہ ہندوستان کی روح اتحاد دبنے کے بعد دوبارہ ابھر آئی اور اس نے نئے سرے سے ایک ہم آہنگ تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ چنانچہ آج بھی یہ رُوح مخالف قوتوں کے نرغے میں اسی شان سے موجود ہے۔ اگر ہم اتحاد کی اس غیر شعوری امنگ کو اچھی طرح پہچان لیں اور اسے اپنی شعوری کوششوں سے مدد دیں تو تھوڑے ہی دنوں میں ہماری تہذیبی زندگی کی ایک نئی ترکیب عمل میں آسکتی ہے جس میں ہر جماعت کی اپنی اپنی خصوصیات بھی باقی رہیں گی اور ایک مشترک عنصر ایسا بھی ہوگا جو کل ہندوستانیوں میں مضبوط رشتۂ اتحاد کا کام دے۔ یہ پوری کتاب جو آپ ملاحظہ فرمائیں گے اسی دعوے کو ثابت کرنے کے لیے لکھی گئی ہے کہ ہندوستان میں تہذیبی وحدت بہت کچھ بالفعل اور اس سے زیادہ بالقوہ موجود ہے جسے ہم مناسب تدبیروں سے قوت سے فعل میں لا سکتے ہیں۔ تہذیبی وحدت کی ایک بڑی علامت مشترک زبان سمجھی جاتی ہے۔ ہمارے ملک میں بھی مختلف زبانوں کے صدیوں کے میل جول سے ایک مشترک زبان پیدا ہوئی ہے جسے ہندی یا ہندوستانی کہتے ہیں۔ یہ زبان ملک کے بعض حصّوں میں تو مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے حصّوں میں مقامی زبان کے پہلو بہ پہلو بولی جاتی ہے اور تھوڑی سی کوشش سے پورے ملک میں اس سرے سے اس سرے تک پھیل سکتی ہے۔ مشترک زبان کے مسئلے میں تین باتیں قابلِ غور ہیں اور ان کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ ایک تو اس زبان کی حدود اور ذخیرۂ الفاظ کا تعین، دوسرے رسم الخط کا فیصلہ، تیسرے قومی زبان اور مقامی زبانوں کا تعلق۔ ہم اس کتاب میں سب امور پر مفصّل بحث کر کے یہ ثابت کریں گے کہ اگر ہم اس مسئلے کو حل کرنے کا یکجا

ارادہ کرلیں تو اس کی راہ آسانی سے نکل سکتی ہے۔

جغرافی، معاشی اور تہذیبی وحدت کے علاوہ جن کو ہم نے متحدہ قومیت کی بنیادی شرائط قرار دیا تھا مشترک تاریخ بھی ایک بہت بڑی قوت ہے جو ہندوستانیوں کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتی ہے۔ اس وقت جتنی جماعتیں موجود ہیں ان میں سے اکثر ہزار ہا سال سے پہلو بہ پہلو زندگی بسر کررہی ہیں اور ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں شریک رہی ہیں۔ سب کے بعد آنے والوں یعنی مسلمانوں نے بھی جب سندھ میں قدم رکھا تھا اسے بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے اور جب دہلی میں اپنی مستقل حکومت قائم کی اسے ساڑھے سات سو سال کے قریب ہوئے۔ اگرچہ مختلف جماعتوں کے اغراض و مقاصد میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے پھر بھی تاریخ کے بڑے بڑے حادثات نے سب کو یکساں متاثر کیا ہے خصوصاً اٹھارھویں صدی کے وسط سے انیسویں صدی کے وسط تک دو سو سال کے زمانے میں جب سب ہندوستانیوں کی قسمت سیاسی اور معاشی محکومی کی ایک ہی زنجیر میں جکڑی ہوئی رہی۔ مشترک تاریخ کا عنصر ایک وحدت آفریں قوت کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جنگ کے زمانے میں بھی تھوڑے دن مشترک خطرے کا مقابلہ کرنے کی وجہ سے ان قوموں میں باہم ہمدردی اور دوستی ہو جاتی ہے جو ایک دوسرے سے ہزار ہا میل کے فاصلے پر رہتی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ ایک ہی ملک کے رہنے والوں میں جو دو سو سال سے اپنی دولت اور خوشحالی، اپنی عزت اور آزادی، اپنی تہذیب اور تمدن کو مغربی سامراج کے ہاتھوں مٹتے ہوئے دیکھ رہے تھے یگانگت اور یک جہتی کا احساس نہ پیدا ہوتا۔ یہ احساس ہمارے دلوں میں ہے اور بہت گہرا ہے۔ یقین ہے کہ آنے والے زمانے میں جب سارے ملک کو بہت سی مشکلوں کا مل جل کر مقابلہ کرنا پڑے گا یہ نقش اور گہرا ہوتا جائے گا۔

ہندوستانی زندگی کی مشترک بنیادوں پر غور کرنے کے بعد اب ان عناصر پر بھی نظر ڈالنی چاہیے جو ہمارے ملک کی مختلف جماعتوں میں بنائے تفریق سمجھے جاتے ہیں یعنی نسل اور مذہب۔

انسانی معاشرت کی ارتقائی منزلوں میں نسل کو بہت زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ نسل ہی کا تعلق انسانوں کو ایک رشتۂ اتحاد میں مربوط کرتا تھا اور اسی پر تہذیبی وحدت کی بنیاد تھی۔ لیکن ایک طرف تو تاریخی قوتوں نے نسلوں کو اس قدر خلط ملط کر دیا کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہو گیا۔ دوسری طرف ذہن انسانی بہیمیت کے مدارج سے گزر کر اخلاقی قدروں کے اشتراک کو گوشت اور خون کے رشتے سے زیادہ اہم سمجھنے لگا۔ پھر بھی تہذیبی پستی کے زمانے میں جب انسانوں کے دل سے ان قدروں کا احساس کم ہو جاتا ہے وہ دوبارہ نسل کے بت کو پوجنے لگتے ہیں اور نسلوں کی بنیاد پر اپنے الگ الگ جتھے بنا لیتے ہیں۔

جب تاریخی واقعات ان کو یاد دلاتے ہیں کہ خالص نسلوں کا کہیں وجود باقی نہیں تو وہ اپنی نسلوں کو خالص ثابت کرنے کے لیے افسانے گھڑ لیتے ہیں۔ ہندوستان بھی کچھ مدت سے اسی حالت میں گرفتار ہے۔ ہندوؤں نے تاریخی حقیقت کے خلاف ذاتوں کو نسلوں کا مترادف قرار دیا ہے۔ ہر ذات بے شمار ذیلی ذاتوں میں تقسیم ہو گئی ہے اور ہر ذات اپنے آپ کو ایک علیحدہ نسل سمجھتی ہے۔ خود مسلمانوں میں بھی، جن کا مذہب ذات اور نسل کے خلاف ایک جہاد تھا، بڑی حد تک اس قسم کی قبائلی جتھے بندی پیدا ہو گئی ہے مثال کے طور پر آپ مقامی مجالس اور آئین ساز مجالس انتخاب پر نظر ڈالیے تو آپ یہ دیکھیں گے کہ جہاں چترویدی یا سری واستوا، آئر یا آئینگر، بوس یا گھوش، قریشی یا انصاری کا سوال اٹھ کھڑا ہوا پھر قوم یا وطن، طبقے یا پارٹی یہاں تک کہ مذہب کو بھی کوئی نہیں پوچھتا اور ہزاروں سال پہلے کی قبائلی روح بیدار ہو کر چھا جاتی ہے۔ یہ من گھڑت نسلی اختلافات تہذیبی اور سیاسی اتحاد میں سنگِ راہ ہیں اور اس طلسم کو توڑے بغیر ہمارے ملک میں پائدار قومیت کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ خوشی کی بات ہے کہ ہماری قریب قریب سب سیاسی اور مذہبی تحریکیں اس قبائلی عصبیت کو مٹانے کی کوشش کر رہی ہیں اور بڑی حد تک کامیاب ہو رہی ہیں۔ بیشتر سیاسی اور معاشی ہم خیالی کا رشتہ اس قبائلی روح سے قوی تر ثابت ہوتا ہے اور امید ہے کہ اگر قومی اتحاد کا دھارا پورے زور سے بہنے لگا تو یہ چھوٹے چھوٹے بھنور اس کے اندر غائب ہو جائیں گے۔

نسل کے ساتھ مذہب بھی اس معاملہ میں بدنام ہے کہ اس کی وجہ سے ہندوستان مختلف فرقوں میں بٹ گیا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ملک کی عام ترقی کی کوشش نہیں کر سکتے۔ خصوصاً دو بڑے مذاہب ہندو دھرم اور اسلام کا اختلاف جس نے ملک کو تقسیم کر دیا ہے، اس کا ملزم ٹھہرایا جاتا ہے کہ وہ اب بھی ہندوستان کی حقیقی اتحاد کی راہ میں حائل ہے چنانچہ بعض قوم پرست اور اشتراکی کہتے ہیں کہ ہندوستان میں قومی اتحاد کے لیے مذاہب کا فرق دور کرنا ضروری ہے۔ ہم اس کتاب میں اس مسئلے کے ہر پہلو پر بحث کر کے یہ دکھائیں گے کہ حقیقت میں خالص مذہبی احساس ہمارے درمیان اختلاف کا باعث نہیں بلکہ دوسرے احساسات جو مذہب کے ساتھ خلط ملط ہو گئے ہیں اور دوسرے اغراض جو مذہب کے نام سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جہاں تک روحِ مذہب کا تعلق ہے تمام اختلافات کے باوجود ہندوستانیوں کے مذہبی احساسات میں ایک گہری ہم آہنگی موجود ہے۔ ہندو مسلمان دونوں مذہب کو تہذیب کی بنیاد اور زندگی کا مرکز سمجھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک مذہب کی اصل وہ روحانی واردات ہے جو انسان کو بلاواسطہ حقیقتِ مطلق کی معرفت بخشتی ہے اور دونوں کے اہلِ باطن نے اس واردات کی جو تعبیر و تفسیر کی ہے اس میں بہت سے مشابہت کے پہلو نظر آتے ہیں۔ اب رہا ثبوتی یا معروضی مذہب تو اس میں شک نہیں کہ ہندو اور

مسلمانوں کے ذاتی عقیدے اور شریعت، رسوم وعبادات میں بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے اختلافات ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن ہندوستان کی روح پر ابتدا سے اہل باطن کی وسعت مشرب کا اتنا گہرا اثر ہے کہ اس کی ساری تاریخ میں حقیقی معنی میں مذہبی جنگیں کہیں نظر نہیں آتیں۔ چنانچہ تاریخ کے پچھلے ہزار سالہ دور میں ہندو عارفوں اور مسلمان صوفیوں نے نہ صرف باہمی رواداری بلکہ روحانی ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کر دی تھی جس نے انھیں ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ کچھ مدت کے سابقے کے بعد ہندو مسلمان ایک دوسرے کے مذہبی احساسات کی قدر کرنے لگے۔ ایک دوسرے کے مذہب کے ان عناصر سے جو ان کے قلوب کو اپنی طرف کھینچتے تھے متاثر ہوئے۔ یہاں تک کہ بعض بزرگوں نے جن کی روحانی وسعت مشرب نظری اور منطقی تضاد سے بالاتر تھی دونوں مذاہب کے بعض بعض عقائد کو ملا کر نئے فرقوں کی بنا ڈالی مثلاً کبیر پنتھی یا قدیم نانک پنتھی۔ یہ فرقے مذاہب کی حیثیت سے زیادہ کامیاب نہیں ہوئے لیکن انھوں نے ہندو مسلمانوں کے دلوں میں باہمی رواداری پیدا کرنے میں مدد دی۔ مذہبی مصالحت کی یہ فضا ملک کے اکثر حصوں میں پچھلی صدی کے آخر تک قائم تھی موجودہ صدی میں بعض محرکات سے جن کو مذہب سے کوئی علاقہ نہیں۔ مذہب کے نام پر فرقہ وارانہ فساد اور بلوے شروع ہو گئے جن کی وجہ سے ملک پر تقسیم کا عمل جراحی کرنا پڑا۔ لیکن ان شورشوں کا آمد نہیں بلکہ آورد ہونا اس سے ثابت ہو جائے گا کہ یہ اس وقت سے اٹھے ہیں جب سے ملک میں سیاسی اور معاشی ہیجان برپا ہوا۔ ان کا زور زیادہ تر کونسلوں کے انتخاب کے وقت ہوتا ہے اور ان میں مذہبی لوگوں سے زیادہ سیاسی حضرات پیش پیش نظر آتے ہیں۔ جو واقعات اور دلائل ہم آپ کے سامنے پیش کریں گے ان سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے گی کہ ہندوستان میں مذہبی اختلاف بجائے خود سیاسی اتحاد یا قومیت کی راہ میں روڑے اٹکانے والا نہیں ہے اور آپ یہ مان لیں گے کہ سیاسی انتشار کے مرض کا جو سبب ہمارے قوم پرستوں یا اشتراکیوں نے تشخیص کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے اور اس علاج نے جو وہ تجویز کرتے ہیں، کہ مذہبی عقائد کے فرق یا خود مذاہب کو مٹا دیا جائے۔ بہت سے لوگوں کو سیاسی آزادی اور معاشی انقلاب کی تحریک سے بدظن کر دیا ہے، مذہبی اختلافات کی تلخی کو اور زیادہ بڑھا دیا ہے اور انتشار کی قوتوں کو اور مضبوط کر دیا ہے۔ اگر قومیت اور اشتراکیت کی تحریکوں نے مذہب کو خواہ مخواہ اپنا حریف فرض کر کے اس سے جنگ چھیڑی تو ان کی ساری طاقت ان کے مقابلے میں کھپ جائے گی۔ خود ان کی صفوں میں مذہبی منافرت کی آگ بھڑک اٹھے گی اور ان کو جلا کر بھسم کر دے گی۔

غرض اس کتاب کے مطالعہ سے آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ قومیت کے لیے جو شرائط سابقہ درکار

ہیں ان میں سے جغرافی وحدت، معاشی وحدت اور مشترک تاریخ ہندوستان میں بدرجۂ اتم موجود ہے جو بہت بڑے حصّے میں سمجھی جاتی ہے اور تھوڑی سی کوشش سے مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ سارے ملک میں رائج ہو سکتی ہے۔

دوسری طرف نسل کے مفروضہ اختلافات اور وہ جھگڑے جو مذہب کے نام پر برپا کیے جاتے ہیں قومیت کی مخالف قوتوں کا کام کر رہے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان قوتوں کو مغلوب کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ کسی منظم تحریک کے ذریعہ لوگوں پر یہ ثابت کر دیا جائے کہ نسلی امتیازات حقیقت میں بے بنیاد ہیں اور اگر ان کی کوئی بنیاد ہو بھی تب بھی یہ اخلاقی اقدار کی میزان میں کچھ زیادہ قدر نہیں رکھتے اور نام نہاد مذہبی جھگڑے دراصل مذہبی نہیں بلکہ غیر مذہبی اغراض پر مبنی ہیں اور پھر اسی کے ساتھ انھیں یہ اطمینان دلایا جائے کہ قومی اور سیاسی اتحاد کے لیے کسی سے اس کے مذہب کی قربانی طلب نہیں کی جائے گی اور ہندوستانی قومیت یا قومی ریاست کسی ایک مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی بلکہ سب مذاہب کو یکساں آزادی اور یکساں حقوق دے گی جیسا کہ آزاد ہندوستان کے آئین نے کہہ دیا ہے۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد غالباً آپ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ وہ یک رنگ قومیت جس میں ملک کے سارے باشندے نہ صرف سیاست اور معیشت بلکہ ہر شعبۂ زندگی میں ایک ہی نظام کی آہنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں، جس میں ریاست کل زندگی کا مرکز اور آخری مقصد ہو، ہندوستان میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہاں کی مختلف تہذیبوں میں اساسی وحدت کے ساتھ ساتھ گہرے امتیازات اور مختلف مذاہب میں جذبۂ مصالحت کے ساتھ ساتھ بنیادی اختلافات موجود ہیں اور ہندوستان کی روح اس فلسفۂ زندگی سے قطعاً ناآشنا ہے جس میں سیاست مذہب اور تہذیب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور کامل قومی اتحاد کے لیے ہر فرقے کی مذہبی اور ہر علاقے کی تہذیبی خصوصیات کی قربانی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ یورپ کی فضا اس طرح کی قومیت کے لیے مقابلتاً زیادہ سازگار ہے۔ حالانکہ سچ پوچھیے تو وہاں بھی اس کی کوئی مکمل مثال موجود نہیں ہے۔ صرف فاشستی ریاستوں میں کچھ دن کے لیے اس کا ایک ناتمام نقش نظر آیا تھا۔ ہندوستان کے حالات تو اس کے مقتضی ہیں کہ ہم یک رنگ قوم اور ہمہ گیر ریاست کا خیال چھوڑ کر ایک ایسی متحدہ قومیت کو اپنا مطمح نظر بنائیں جس میں مشترکہ سیاسی اور معاشی نظام اور عام تہذیبی وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف صوبوں اور جماعتوں کو اپنے اپنے زبان و ادب، اپنے اپنے مذہب، اپنی اپنی تہذیبی اور معاشرتی خصوصیات کو قائم رکھنے اور ترقی دینے کی پوری پوری آزادی ہو۔ کسی چھوٹے یا بڑے فرقے، علاقے کے مذہب اور تہذیب کو سرکاری یا قومی مذہب و تہذیب کی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سرکاری یا قومی صرف وہی چیزیں کہلائیں جو سب فرقوں

اور سب علاقوں میں مشترک ہیں۔ اس بات کو صاف کر لینے کے بعد اس کو ماننے میں کچھ دقت نہیں رہتی کہ ہندوستان میں ایک پائیدار متحدہ قومیت کی پوری صلاحیت موجود ہے، طبیعی اور تاریخی قوتیں متحدہ قوم کی شرائط سابقہ جس حد تک پیدا کر سکتی ہیں وہ پیدا ہو گئی ہیں۔ اب ضرورت ایک منظم شعوری کوشش کی ہے جس کے ذریعہ اتحاد کی قوتوں کو ابھارا جائے اور انتشار و تفریق کی قوتوں کو دبایا جائے۔

4

یہ سب شرطیں جن کا ہم نے اب تک ذکر کیا ہے ایک قوم بنانے کے لیے ضروری ہیں مگر کافی نہیں ہیں۔ دراصل یہ قومیت کی شرائط سابقہ ہیں۔ شرط تاسیس نہیں ہیں۔ جو چیز کہ واقعی قوم کی تاسیس کی شرط ہے وہ ارادۂ عامّہ ہے جس کے ذریعے سے کوئی جماعت قوم بننے کا فیصلہ کرتی ہے۔ یہ سوال کہ ہندوستانیوں میں یہ ارادہ عامہ موجود ہے یا نہیں۔ ایک نمائندہ آئین ساز اسمبلی میں ملک کا آئین منظور ہونے اور 51ء کے عام انتخابات میں اس منظوری کی تصدیق ہونے کے بعد بالکل بے ضرورت معلوم ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دونوں تاریخی واقعات اس حقیقت کو، جو دیکھنے والوں پر کم سے کم پچھتر سال سے ظاہر ہے قانونی جواز کی سند سمجھتے ہیں کہ بھارت کے لوگ ایک مشترک سیاسی نظام وفاقی جمہوری ریاست کی شکل میں چاہتے ہیں۔ جو بات تحقیق طلب ہے وہ یہ ہے کہ کیا قومی وحدت کا ارادہ مختلف قومی جماعتوں کے باہمی اعتماد اور ہم آہنگی کی ٹھوس بنیاد پر قائم ہے جس کے بغیر اسے وہ مضبوطی اور پائداری حاصل نہیں ہو سکتی جو سب لوگ چاہتے ہیں۔ یہ تلخ حقیقت ہے مگر ظاہر کرنی پڑتی ہے کہ ہمارے ملک میں مجموعی طور پر اقلیتوں کو، چاہے وہ مذہبی ہوں یا نسلی اکثریتوں پر اعتماد نہیں بلکہ ان سے یہ شکایت ہے کہ وہ ان کے ساتھ بے انصافی کا برتاؤ کرتی ہیں۔ یہ بے انصافی عام طور پر تین میدانوں میں ظاہر ہوتی ہے سیاسی، معاشی اور تہذیبی۔ سیاسی میدان میں قلیت کے افراد کو اکثر باوجود اہلیت کے سیاسی پارٹیوں کی لیڈری اور قانون ساز جماعتوں کی ممبری یا وزارت کا موقع نہیں ملتا، معاشی میدان میں ان کے ساتھ ملازمت یا کاروبار میں تفریق برتی جاتی ہے اور تہذیب کے میدان میں ان کے مخصوص طرز زندگی خصوصاً ان کی زبان کو مٹا کر انھیں اکثریت کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ جہاں تک سیاسی اور معاشی تفریق کا تعلق ہے خود اکثریت کے انصاف پسند اور وسیع النظر افراد کو اس کے نامعقول اور ناجائز ہونے کا احساس ہے اور ان میں سے بعض اس کو دور کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن تہذیبی تعصب اور تنگ نظری اس قدر عام ہے کہ شاید ہی کوئی شخص اس سے خالی ہو۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ یہ تعصب اور تنگ نظری ایک اونچے اصول کا بھیس بدل کر دلوں پر راج کرتی ہے اور وہ متحدہ قومیت کا اصول ہے۔ بہت سے لوگ نیک نیتی سے یہ سمجھتے ہیں کہ ایک مضبوط اور پائیدار

ہندوستانی قومیت کی تعمیر کے لیے یہ ضروری ہے کہ سارے ملک میں ایک ہی تہذیب اور ایک ہی زبان ہو اور ان کے خیال میں اس وحدت کے پیدا کرنے کے لیے اقلیتوں کی تہذیبوں اور زبان کا مٹانا یا کم سے کم دبانا اور اکثریت کی زبان اور تہذیب کو جس طرح بھی ہو ملک میں رواج دینا ایک مقدس فرض ہے جسے ہر صورت میں ادا کرنا ہے۔

لیکن ان کو اس کا احساس نہیں کہ تہذیب اور زبان کا اشتراک متحدہ قومیت کو مضبوط اور پائدار بنانے کے لیے کتنا ہی ضروری کیوں نہ ہو۔ اس اشتراک کے لیے اقلیتوں کی زندہ زبانوں اور تہذیبوں کا خون کرنے کی کوشش ان کے اندر ایسی شدید بے چینی اور بے اعتمادی پیدا کر دے گی کہ جس قدر قومی وحدت اس وقت موجود ہے وہ اس کے ساتھ ملک کا امن اور آزادی بھی خطرے میں پڑ جائے گی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قومی زبان کو ملک میں اس سرے سے اس سرے تک پھیلانا اور عام تہذیبی زندگی میں ایک حد تک اشتراک پیدا کرنا اشد ضروری ہے اور اس کے بغیر ہندوستانی قومیت کمزور اور ڈانواڈول رہے گی لیکن اس تہذیبی مشن کو جسے ہم بھی مقدس سمجھتے ہیں پورا کرنے کے لیے جبر کی نہیں بلکہ مشنری خلوص جوش اور سعی کی ضرورت ہے۔ اور ہم اس کتاب میں تفصیل سے بحث کریں گے کہ مذہبی یا نسلی اقلیتوں کی زبانوں اور تہذیبوں کو مٹائے بغیر قومی زبان اور تہذیب کی اشاعت کے لیے کون سی مؤثر تدابیر اختیار کی جا سکتی ہیں۔ یہاں تو ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ گو ہندوستان میں متحدہ قومیت کی تعمیر کے لیے تمام شرائط کے ساتھ ساتھ وہ ارادہ عامہ بھی موجود ہے جسے ہم نے قومیت کی شرط تاسیس کہا ہے۔ لیکن اس ارادہ عامہ کا ایک پہلو بہت کمزور ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہبی اور نسلی اقلیتوں کو اکثریت پر اعتماد نہیں کہ وہ ان کے سیاسی، معاشی اور تہذیبی حقوق کا احترام کرے گی۔ اگر اکثریت نے دانش مندی اور دور اندیشی سے کام لے کر اقلیتوں کے شبہات اور شکایتوں پر پوری توجہ اور ان کو دور کرنے کی پوری کوشش نہ کی تو یہ کمزوری جو بظاہر ایک چھوٹی سی چیز معلوم ہوتی ہے کشتی کے ایک چھوٹے سوراخ کی طرح پوری کشتی کو ڈبو سکتی ہے۔

آزادی کی طرح اتحاد کی قیمت بھی دائمی پاسبانی ہے۔ قومی اتحاد قائم رکھنے کے لیے اکثریت کو ہر وقت چوکس رہنا پڑتا ہے کہ کسی اقلیت کے دل میں یہ احساس کہ اس کے جائز حقوق کو پامال کیا جا رہا ہے، قومی اتحاد کے جذبے کو کمزور نہ کر دے اس لیے کہ اگر سلسلۂ اتحاد کی ایک کڑی بھی ڈھیلی پڑ گئی تو پوری زنجیر کے ٹوٹنے کا خطرہ ہوتا ہے۔ امید ہے کہ اوپر کے صفحوں کو پڑھنے کے بعد پڑھنے والے کو اس بات کا تھوڑا بہت اندازہ ہو گیا ہوگا کہ نئی ہندوستانی قومیت کو مضبوط اور پائدار بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے تہذیبی مسئلے کا حل کرنا یعنی ملک کی تہذیبی زندگی میں کثرت اور تنوع کے ساتھ ساتھ ایک گہری اور اٹل وحدت پیدا کرنا اگرچہ

ہے۔اور یہ کام جلد بازی، ناروا داری اور زبردستی سے نہیں بلکہ اتھاہ صبر، اننت پریم، ان تھک محنت سے کرنے کا ہے۔

ہندوستان کی چار ہزار سال کی تہذیبی تاریخ جس کا ہم نے متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کے تاریخی ارتقا کے نقطۂ نظر سے ایک سرسری جائزہ لیا یہی بتاتی ہے کہ اس ملک میں گوناگوں کثرت کے اندر وحدت کا جو باریک رشتہ موجود ہے وہ ارباب قوت کے جبر و تشدد سے نہیں بلکہ عارفوں کے وجدان سے، زاہدوں کی ریاضت سے اور فنکاروں کے تخلیق سے پیدا ہوا ہے اور یہی سادھن ہیں جن کے ذریعے سے اسے زیادہ مضبوط اور پائدار بنایا جا سکتا ہے۔ یہ حقیقت ہے جس کو واضح کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی گئی ہے۔

اس بحث کے ضمن میں ایک اور مسئلہ سامنے آئے گا جو ہماری قومی زندگی اور قومی تہذیب کی آئندہ نشوونما کے لیے انتہائی اہمیت رکھتا ہے اور وہ قدیم و جدید کی شدید کشمکش کا مسئلہ ہے جو آج ہمارے دلوں اور ذہنوں کے اندر جاری ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مسئلے پر پوری روشنی ڈالنے اور اسے حل کرنے کی کوشش اس کتاب میں نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کے لیے ایک الگ کتاب کی ضرورت ہے۔

پہلا باب

ہندوستانی تہذیب کے ماخذ

تہذیب کے آغاز کے متعلق دو نظریات قائم کیے گئے ہیں۔ ایک مادّی دوسرا عینی۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ دنیا کے ارتقا کی کسی منزل میں ایک شخص یا کئی اشخاص کو ایک برتر قوت کی طرف سے وحی یا الہام کے ذریعے اقدارِ اعلیٰ یا اعیان کی ایک جھلک دکھائی جاتی ہے یا وہ اپنے وجدان صحیح سے خود دیکھتے ہیں پھر اس سماجی ماحول میں جو ان کے ارد گرد موجود ہے یہ مشاہدہ ایک معروضی ذہنی شکل اختیار کرتا ہے اور جماعت کا نصب العین بن جاتا ہے اور یہ نصب العین اس طبیعی ماحول میں جس میں یہ جماعت رہتی ہے ایک خاص نفسی یا مادّی شکل اختیار کر لیتا ہے مثلاً اس نظریے کے مطابق ویدک زمانے میں چند رشیوں کو الہام یا وجدان سے اعیان کی ایک جھلک نظر آئی جس نے آریہ قوم کی اجتماعی حالت اور صلاحیت کے مطابق ایک نصب العین کی شکل اختیار کی۔ اس نصب العین کو وادیٔ سندھ اور وادیٔ گنگا کے طبیعی ماحول میں حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور وہ تصورات اور ادارات وجود میں آئے جو مجموعی طور پر ویدک تہذیب کہلاتے ہیں۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اصل چیز طبیعی ماحول ہے۔ پہلے انسان کی اجتماعی زندگی آب و ہوا، مادّی وسائل اور ان آلات کے اثر سے جو پیدائشِ دولت کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اسی کی بنا پر اصول و عقائد منضبط ہوتے ہیں اور پھر ان سے عمل تجرید کے ذریعے اقدار کے مجرّد تصورات بنتے ہیں جن کا مستقل وجود فرض کر کے ہم انھیں اعیان کہنے لگے۔ مثلاً اسی ویدک تہذیب کے بارے میں مادّیین یہ کہیں گے کہ اس کی بنیاد وہ جغرافی ماحول خصوصاً وہ زراعتی طرزِ زندگی تھا جس سے خانہ بدوش آریوں کو ہندوستان پہنچ کر سابقہ پڑا اور اسی پر رفتہ رفتہ ان کے مذہب، فلسفے اور سماجی نظام کی عمارت تعمیر ہوئی۔ ہم یہاں اُن پیچیدہ بحثوں میں نہیں پڑنا چاہتے جو ان نظریوں کی تائید و تردید میں خاص خاص مذاہب فلسفے نے کی ہے۔ ہمارا نقطۂ نظر جو علم الاقوام اور تاریخ کے مشاہدات پر مبنی ہے یہ ہے کہ طبیعی ماحول اور

فوق طبیعی تصوّرات یا عقائد دونوں کے اثرات مل کر تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔ بہرحال تہذیب کی نشوونما میں طبیعی ماحول کا دخل دونوں نظریوں میں تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ اس کی اہمیت کے مدارج مختلف رکھے گئے ہیں۔ یہاں جس چیز پر زور دینا ہے وہ یہ ہے کہ تہذیب کا مقرون عنصر جو طبیعی ماحول اور سماجی حالات پر مشتمل ہے خواہ اس کے مجرد عنصر یعنی تصوّرات، نظریات اور عقائد سے زیادہ اہم ہو یا نہ ہو لیکن تہذیب میں مقامی رنگ وہی پیدا کرتا ہے اور مخصوص قومی عنصر کی حیثیت اسی کو حاصل ہے۔

تصوّرات، نظریات اور عقائد کسی مقام کے پابند نہیں ہوتے بلکہ ملک، نسل، قوم کی حد سے گزرتے ہوئے دنیا کے ایک حصّے سے دوسرے حصّے میں پہنچ جاتے ہیں لیکن مقامی عنصر کسی ایک خطّے یا ملک تک محدود رہتا ہے ہر ملک میں عموماً تصوّری تہذیبی عناصر تو مختلف قسم کے موجود ہوتے ہیں لیکن واقعی عناصر یعنی جغرافی اور معاشی حالات ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں۔ جب کسی ملک کی مخصوص اور مشترک تہذیب کا ذکر ہو تو اس سے مراد یہی جغرافی اور معاشی حالات اور ان کے اثرات ہوتے ہیں۔ یہ اثرات صرف مادّی چیزوں ہی کی شکل میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ ایک خاص ذہنی فضا بھی پیدا کر دیتے ہیں جو ملک کے باشندوں کے عام احساس اور مزاج کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیتی ہے۔ خواہ ان میں عقائد و اصول کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ یہ عام مزاج اور ذہن جسے ہم ملکی روح کہہ سکتے ہیں مشترک تہذیب کا سب سے اہم ماخذ ہوتا ہے۔ دوسرے ماخذ وہ تہذیبی تحریکیں ہیں جو وقتاً فوقتاً خود ملک کے اندر اٹھتی ہیں یا ان قوموں کی تہذیبیں جو باہر سے آ کر اس ملک میں سکونت اختیار کر لیتی ہیں۔ یا جن سے اسے جنگ یا تجارت وغیرہ کے سلسلے میں سابقہ پڑتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان تہذیبوں کے صرف وہی عناصر تہذیب کا جز سمجھے جائیں گے جو عام ملکی روح کے ساتھ اس طرح کھپ جائیں کہ ہر جماعت انھیں اپنا سمجھنے لگے۔ ان ہی عناصر کا مجموعہ قومی تہذیب کے نام سے موسوم ہوگا۔

چنانچہ ہندوستان کی قومی تحریک کے بھی یہی دو ماخذ ہیں:۔

(1) ملک کا طبیعی اور معاشی ماحول جس کی وجہ سے مادّی تمدّن کا ایک مشترک عنصر اور ایک عام مزاج اور ذہنیت یعنی ہندوستانی روح پیدا ہو گئی۔

(2) مختلف تحریکوں اور تہذیبوں کے ذہنی اثرات۔

ان میں ایک تو وہ تہذیبیں ہیں جو ہندوستان میں قبل تاریخی زمانے سے موجود تھیں۔ دوسرے وہ بیرونی تہذیبیں جن سے ملک کو عارضی طور پر سابقہ پڑا۔ تیسرے وہ جو باہر سے آ کر یہاں رس بس گئیں۔ چوتھے وہ انقلاب آفریں ذہنی تحریکیں جو ملک کے اندر وقتاً فوقتاً پیدا ہوئیں۔

1

ہندوستان کے جغرافی حالات میں سب سے نمایاں چیز یہ ہے کہ شمالی سرحد کے کوہستانی علاقے اور جنوبی جزیرہ نما کے مغربی اور مشرقی گھاٹوں کو چھوڑ کر قریب قریب سارا ملک مسطح یا کسی قدر مرتفع میدانوں پر مشتمل ہے جنھیں بڑے بڑے دریا سیراب کرتے ہیں۔ چند سرد خطوں سے قطع نظر موسم سال کے ایک حصّے میں معتدل اور دوسرے حصّے میں گرم رہتا ہے۔ بارش صرف بنگال میں اور بعض پہاڑوں پر بہت زیادہ ورنہ اکثر حصّوں میں اوسط درجے کی ہوتی ہے۔ اس کا ایک موسم مقرر ہے البتہ اس کی مقدار خاص حدود کے اندر گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اور کسی سال ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض حصّوں میں بالکل بارش نہیں ہوتی۔ ملک کے بہت بڑے حصّے کی آب و ہوا یکساں کہی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر پورے ملک پر نظر ڈالیے تو سرد ترین سے لے کر گرم ترین اور مرطوب ترین سے لے کر خشک ترین تک ہر قسم کی آب و ہوا موجود ہے اور زمین کی حالت میں بھی اتنا تنوع ہے کہ قریب قریب ہر قسم کی نباتی اور معدنی پیداوار ملک کے اندر ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ جس ملک میں میدانوں کی کثرت ہو۔ پانی افراط سے ہو اور سورج سال کے بڑے حصّے میں زمین کو حرارت اور زندگی بخشتا ہو وہ کھیتی کے لیے خاص طور پر موزوں ہوگا۔ چنانچہ ابتدا سے ہندوستان کا خاص پیشہ زراعت ہے۔ مگر چونکہ پیداوار ملک کے مختلف حصّوں میں مختلف ہوتی ہے اور اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانے کے لیے دریا کے قدرتی راستے موجود ہیں اور سڑکیں آسانی کے ساتھ بن سکتی ہیں اس لیے آگے چل کر اندرونی تجارت کے ساتھ بیرونی تجارت کو بھی فروغ ہوا۔ بیرونی تجارت اگرچہ خشکی اور سمندر کے راستے سے بڑے پیمانے پر ہوتی رہی لیکن خود ہندوستانیوں کا حصّہ اس میں مقابلتاً کم رہا اس لیے کہ ان کی ضرورت کی سب چیزیں ملک کے اندر ہی پیدا ہوتی تھیں۔ انھیں دوسرے ملکوں سے مال لانے کی اتنی ضرورت نہ تھی جتنی دوسرے ملکوں کو یہاں سے مال لے جانے کی۔ خصوصاً بحری تجارت کی طرف ہندوستانی کم راغب تھے اس لیے کہ سمندر اندرون ملک سے بہت دور ہے۔ صرف ساحلی علاقوں کے رہنے والوں نے اس کی طرف تھوڑی بہت توجہ کی۔ غرض ملک کے طبیعی حالات کے اثر سے ہندوستان کی معاشی زندگی ابتدا سے زراعت کے سانچے میں ڈھلی اور اس کا مجموعی تہذیب کی نشو و نما پر اثر پڑا۔ ظاہر ہے کہ کسانوں کی تہذیب شکاریوں کی تہذیب سے بہت مختلف ہوتی ہے اور ترقی کی ہر منزل میں وہ امن پر جنگ سے اور تعمیر پر تخریب سے کہیں زیادہ زور دیتی ہے۔ یہ خصوصیت آپ کو ہندوستانی تہذیب کی ساری تاریخ میں نظر آئے گی۔

مگر ہندوستان کی معاشی زندگی کے بارے میں سب سے زیادہ قابل غور بات یہ ہے کہ گرم اور

معتدل آب و ہوا کی وجہ سے یہاں زندگی کی بنیادی ضرورتیں سرد ملکوں کے مقابلے میں کم ہیں اور ان کے پورا کرنے کے سامان زیادہ ہیں۔ اس ملک کے لوگوں کے لیے پیٹ بھرنے کو کھانا، تن ڈھانکنے کو کپڑا اور تاپنے کو ایندھن بہت کم درکار ہے اور یہ سب چیزیں آسانی سے کافی مقدار میں مہیا ہو سکتی ہیں آج کچھ تو ہماری نالائقی سے اور کچھ اندرونی اور بیرونی سیاسی حالات کی وجہ سے کروڑوں آدمی ضروریات زندگی سے محروم ہیں اور معاشی مسئلہ سب سے زیادہ اہم اور پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ یہ صورت ہمیشہ سے نہیں تھی۔ برطانوی حکومت سے پہلے قحط کے زمانے کو چھوڑ کر معمولی حالات میں یہاں کسی وقت بنیادی ضروریات کی کمی محسوس نہ ہوتی تھی۔ یوں تو معاشی قدر انسان کے لیے ہمیشہ ہی بڑی اہمیت رکھتی ہے لیکن جب بنیادی ضرورتیں پوری نہ ہوں تو معاشی محرک اس کی ساری زندگی پر چھایا رہتا ہے اور اس کے عمل اپنے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرد ملکوں میں جہاں تمدن کے ابتدائی دور میں انسان کی ساری کوشش اور توجہ بنیادی ضرورتوں کو مہیا کرنے میں صرف ہوتی تھی۔ معاشی عنصر کو زندگی میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی لیکن گرم ملکوں میں ایسا نہیں ہوا۔ چنانچہ ہندوستان کی تہذیب کی نشو و نما میں خالص معاشی محرک کا دخل مقابلتاً کم ہے۔

آب و ہوا اور معاشی وسائل کا جو اثر ہماری تہذیب و تمدن، کھان پان، رہن سہن وغیرہ پر پڑتا ہے وہ بالکل ظاہر ہے۔ چنانچہ ہندوستان کی مادی تہذیب بھی طبیعی اور معاشی ماحول کے سانچے میں ڈھلی ہے۔ یوں دیکھنے میں مختلف خطوں کی زندگی میں اتنا فرق نظر آتا ہے جیسے اس اشتراک کے سوا جو مغربی تمدن نے پیدا کر دیا ہے ہندوستان کی اپنی تہذیبوں میں کوئی مشترک عنصر ہی نہ ہو۔ لیکن ہم آگے چل کر موجودہ تہذیبی حالت کا جائزہ لیتے ہوئے یہ دکھائیں گے کہ یہ مشترک عنصر کسی نہ کسی شکل میں ہمیشہ موجود رہا ہے اور اب بھی موجود ہے۔

مادی تمدن پر اثر انداز ہونے کے علاوہ طبیعی ماحول انسان کے جسم کی ساخت اور اس کی شکل و صورت پر بھی گہرا اثر ڈالتا ہے۔ چنانچہ ہندوستان کے رہنے والوں کی جسمانی خصوصیات میں باہم کتنے ہی اختلافات کیوں نہ ہوں ہندوستانی دوسری قوموں کے مجمع میں صاف پہچانے جاتے ہیں۔ اور یہ اشتراک کسی حد تک ان کی عادات و خصائل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ طبیعی ماحول کا انسانوں کے جسم کو اور بالواسطہ ان کی سیرت کو متاثر کرنا ایک صریحی امر ہے جس کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔ البتہ ان کی ذہنی، اخلاقی اور سماجی زندگی پر طبیعی ماحول کے گہرے اور بلاواسطہ اثرات اس قدر واضح نہیں ہیں۔ اس لیے ملک کی جغرافی خصوصیات اور آب و ہوا نے جو عام ذہن اور مزاج ہندوستانیوں میں پیدا کر دیا ہے اور جس نے ان کے خیال اور عمل کی

تشکیل میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ اس کو کسی قدر تفصیل سے سمجھانے کی ضرورت ہے۔

اب آپ تھوڑی دیر کے لیے ہندوستان کے اس تصور کو ذہن سے نکال دیجیے جو چند جدید صنعتی شہروں نے پیدا کر دیا ہے اور ایک وسیع خطۂ زمین کا تصور کیجیے جہاں گرمی کی چاندنی راتوں میں ہر چیز پر ایک پُراسرار خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ آپ اپنے کام سے فارغ ہو کر زیرِ آسمان پلنگ پر لیٹتے ہیں مگر چونکہ دوپہر کو آرام کر چکے اس لیے ابھی کچھ دیر تک نیند آنے کی امید نہیں۔ تنہائی کا احساس جو گرمی کی سنسان فضا میں قریب قریب ہر وقت رہتا ہے اس وقت اور گہرا ہو گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عظیم الشان کائنات میں بس آپ ہیں اور چاند تاروں سے جگمگاتا آسمان اس وقت آپ کے سارے جذبات اور خواہشات، آپ کا علم اور ارادہ، غرض آپ کی ساری ہستی ایک ہی چیز میں ڈوب کر رہ گئی ہے اسے فکر کہیے یا مراقبہ یا دھیان، اس حالت میں حواس کے امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ موضوع کی وحدت معروض کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ تعقل جس کا کام ہی مدرکات میں وحدت پیدا کرنا ہے کل موجودات کو ایک سمجھتا ہے اور تخیل جو اس وقت حس اور ادراک کی قید سے آزاد ہے انھیں ایک دیکھتا ہے۔

یہ فضا ہے جس میں ہندوستانی ذہن نشوونما پاتا ہے۔ اس لیے قدرتی طور پر اس کی سب سے بڑی خصوصیتیں دو ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس کے اندر قوتِ فکر اور سب قوتوں پر غالب ہے۔ دوسری یہ کہ وہ ہمیشہ کثرت میں وحدت دیکھنے اور سمجھنے کی طرف مائل رہتا ہے۔ پہلی خصوصیت کی وجہ سے ہندوستان کی میزانِ اقدار میں فکر کا پلّہ سب سے بھاری سمجھا گیا۔ لیکن یہ مجرّد نظری فکر نہیں تھی بلکہ حضوری فکر یعنی حقیقتِ کائنات کا صرف خیال ہی نہیں بلکہ اس کی معرفت جس میں خیال کرنے والا موضوعِ خیال کی عقیدت اور محبت میں ڈوب جاتا ہے اور اپنے آپ کو اس سے ہم آہنگ پاتا ہے۔ اس فکر میں فلسفیانہ غور اور مذہبی مراقبہ دونوں کی شان پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں مذہب اور فلسفہ ابتدا سے زندگی کا مرکز بن گیا۔ اپنی دوسری خصوصیت کی بدولت ہندوستانی ذہن ہمیشہ کائنات کی تعبیر میں اور نظامِ فکر کی تعمیر میں متعدد اور مختلف مظاہر کو ایک کلیے کے تحت میں لا کر ان میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا۔

کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم ہندوستانی ذہن کی مندرجہ بالا خصوصیات یا دوسری صفات کو جن کا ذکر آگے آئے گا سراسر مفید اور قابلِ قدر سمجھتے ہیں اور ان کے خطرات سے واقف نہیں۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ افراد اور قوموں کے فطری رجحانات عموماً یک رُخے اور ناقص ہوتے ہیں اور ان کی تہذیب و تکمیل کے لیے بعض کو دبانے کی اور بعض کو ابھارنے کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ حقیقت مسلم ہے کہ فرد اور قوم کی بنیادی فطرت کبھی پورے طور پر بدلی نہیں جا سکتی۔ اس کی تہذیب اور اصلاح ہو سکتی

ہے مگر ایک خاص دائرے کے اندر جو اس کی قدرتی صلاحیتوں سے بنتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستانیوں کے ذہن پر فکر کے غلبہ نے اکثر حد سے بڑھ کر اُن کے قوائے عمل کو کمزور کر دیا اور انھیں کبھی کبھی ردّ عمل کے طور فکر محض کے خلاف بغاوت بھی کرنی پڑی۔ اسی طرح وحدت کے شغف نے انھیں اس انتہا تک پہنچا دیا کہ عالم کثرت یعنی عالم طبیعی کے وجود سے انکار لازم آیا تو انھیں مجبوراً توازن پیدا کرنے کے لیے مادیت کی طرف جھک جانا پڑا لیکن ایک معقول حد تک فکر کا غلبہ اور کثرت میں وحدت کا احساس دونوں ہندوستانی ذہن کے جوہر ہیں اور ہندوستان کی ہر تحریک میں اُن کی جھلک نظر آتی ہے۔

ہندوستانی ذہن کی ان خصوصیات کا اثر اس کے اخلاقی احساس پر بھی صاف نمایاں ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اپنے فکری رجحان کی وجہ سے وہ سب سے بڑی اخلاقی قدر معرفت حقیقت کو سمجھتا ہے اور عملی اقدار کو ان سے کم درجے پر رکھتا ہے۔ اسی طرح احساس وحدت کا یہ اثر ہے کہ اس کے نزدیک اخلاق کی بنیاد کشمکش پر نہیں بلکہ ہم آہنگی پر ہے۔ اس معاملے میں ہندوستانی ذہن اور جدید مغربی ذہن کا تضاد خاص طور پر نمایاں ہے۔ مغربی ذہن انسان اور عالم طبیعی کی کشمکش کی بڑی اخلاقی اہمیت سمجھتا ہے اور تسخیر فطرت کو ایک اعلیٰ اخلاقی قدر مانتا ہے لیکن ہندوستانی ذہن کی نشوونما ایک ایسے ماحول میں ہوئی ہے جہاں موسم کے اعتدال، زمین کی زرخیزی اور جوشِ نمو، ذرائع آمدورفت کی آسانی کی وجہ سے انسان کو فطرت کے ساتھ جنگ بہت کم کرنی پڑتی ہے اور اس کے دل میں فطرت کے ساتھ کشمکش کا نہیں بلکہ ہم آہنگی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اس کا شعور اخلاقی یہ نہیں ہے کہ دنیا بدی کی قوتوں سے معمور ہے جن سے لڑ کر انھیں شکست دینی ہے بلکہ یہ ہے کہ کائنات میں عدل و نیکی کا قانون کارفرما ہے جس سے اپنی زندگی کو مطابق کرنا ہے۔ نظام کائنات سے ہم آہنگی کا یہ جذبہ اگر اقدار اعلیٰ کی روشنی میں صحیح راستہ اختیار کرے تو ایک جاں بخش اخلاقی اور عملی نصب العین بن جاتا ہے ورنہ تقدیر پرستی اور بے عملی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ بظاہر فکر کے غلبے کی وجہ سے انسان کی طبیعت میں جذبات و خواہشات کا زور کم ہونا چاہیے لیکن ایک تو ہندوستان کے طبیعی ماحول میں خون کی حدت جذبات کو گرماتی ہے دوسرے فکر کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ذہن تخیل سے بھی مالامال ہے اور وہ اس آگ کو اور بھڑکاتا ہے غرض جذبات پرستی اور لذت پرستی کا رجحان بھی ہندوستانی طبیعت میں شدت سے ہے لیکن چونکہ یہ رجحان فکر کے بنیادی رجحان کے منافی ہے اس لیے اسی شدت سے اسے دبانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ جوش اور ضبط، نفس پرستی اور نفس کشی کا اتار چڑھاؤ ہندوستان کی ذہنی تاریخ میں برابر نظر آتا ہے۔ بدترین دور ہماری تاریخ کے وہ ہیں جب کہ نفس پرستی ہماری تاریخ پر چھائی رہی ہے۔ اس کے بعد ہمیشہ ردّ عمل ہوا

اور نفس کشی کی باری آئی جس نے روح کی آلائشوں کو دور کرنے کے لیے مسہل کا کام دیا اور پھر اعتدال کی تبرید مزاج کو طبیعی حالت پر لے آئی۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کے ہر حصے کی موسمی حالت میں مجموعی طور پر ہمواری اور باقاعدگی پائی جاتی ہے۔ بارش کی مقدار کی زیادتی اور کمی کو چھوڑ کر ہر موسم ایک خاص وقت پر شروع ہوتا ہے۔ خاص وقت پر ختم ہوتا ہے اور اس کی شدت کا درجہ مقررہ حدود کے اندر رہتا ہے۔ جو چیزیں بظاہر فطرت کے ہموار عمل میں رکاوٹ ڈالتی ہیں وہ یہاں یا تو سرے سے موجود ہی نہیں یا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ کوہ آتش فشاں سارے ملک میں کہیں نہیں۔ زلزلے آتے ہیں مگر خفیف۔ شدید زلزلہ کبھی مدتوں میں آجائے تو آجائے۔ عموماً ابر و باد کے طوفان سے زیادہ شدید طبیعی حادثوں سے ملک کو سابقہ نہیں پڑتا۔ قانونِ فطرت کے اس مسلسل اور ہموار عمل کے مشاہدے نے جو اثرات ہندوستانی ذہن پر ڈالے ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم یہ احساس ہے کہ قانون اخلاق کا عمل بھی اسی طرح مسلسل اور ہموار ہے۔ ابتدائی دور میں انسان عالم اخلاق اور عالم طبیعی میں بالکل فرق نہیں کرتا۔ اس کے اخلاقی تصورات سراسر طبیعی مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہندوستانی ذہن میں ابتدا سے یہ خیال راسخ ہو گیا کہ ہر فعل کے اخلاقی نتائج کا واقع ہونا اسی طرح یقینی اور متعین ہے جیسے ایک موسم کے بعد دوسرے موسم کا آنا۔ تقدیر کا نظریہ جو لیتی کے دور میں مجبور محض ہونے کا عقیدہ بن گیا حقیقت میں قانون اخلاق اور قانون فطرت کو ملانے والی کڑی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے فعل کے اخلاقی نتائج بھی عالم طبیعی کے اندر واقع ہوتے ہیں اور قانون اخلاق کے علاوہ ایک حد تک قانون طبیعی کے بھی پابند ہیں۔ جن میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ بجائے خود قابلِ اعتراض نہیں ہے لیکن جس طرح ہندوستانی ذہن میں ماحول کے اثر سے بے عملی کا قدرتی رجحان موافق حالات پا کر بڑی آسانی سے کاہلی کی عادت بن جاتا ہے اسی طرح تقدیر کا نظریہ بھی آسانی سے مسخ ہو کر جبر محض کا عقیدہ بن سکتا ہے اور بن جاتا ہے۔

کچھ تو فکر کے غلبہ کی وجہ سے اور کچھ طبیعی ماحول کے مسلسل اور ہموار عمل کے اثر سے ہندوستانی ذہن کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے خیال اور عمل میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں یکبارگی نہیں بلکہ تدریجاً و قوع میں آتی ہیں یعنی اس کی بنیادی خصوصیت انقلاب نہیں بلکہ ارتقا ہے۔ اس کے معنی یہ نہ سمجھیے گا کہ ہندوستانی ذہن میں بڑی بڑی تبدیلیاں نہیں ہوتیں یا ان کے واقع ہونے میں بہت زیادہ وقت لگتا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ تغیر کا عمل ہر قدم پر محسوس ہوتا رہتا ہے اور اس کی منزلیں متعین کی جا سکتی ہیں۔ انقلاب اور ارتقا کا حقیقی فرق یہی ہے کہ ارتقا میں تغیرات کے سلسلہ کی سب کڑیاں موجود ہوتی ہیں اور

نظر آتی ہیں اور انقلاب میں بہت سی کڑیاں بیچ میں سے غائب ہو جاتی ہیں اس لیے ایک دم سے بڑا شدید جھٹکا محسوس ہوتا ہے۔ بعض افراد کو چھوڑ کر جن کا وجدان الہام کے ذریعہ ایک پل میں ہزار منزلوں سے گزر جاتا ہے، عام طور پر فکر انسانی کا عمل تدریجی ہوتا ہے اور جس ذہن میں فکر کا غلبہ ہو اس میں تغیرات تدریجاً واقع ہوتے ہیں۔ پھر جب اس ذہن کے طبیعی ماحول میں روز صبح کو رات کا اندھیرا آہستہ آہستہ غیر محسوس طور پر دن کی روشنی میں اور شام کو اسی طرح روشنی اندھیرے میں بدلتی ہو، ہر سال جاڑے کی سرد ہوا رفتہ رفتہ ہلکی ہو کر خوش گوار باد بہار اور آہستہ آہستہ گرم ہو کر شدید باد سموم بنتی ہو تو کیا تعجب ہے کہ اس ذہن میں بڑی بڑی تبدیلیوں کو بتدریج بغیر شدید جھٹکے کے قبول کرنے کی خصوصیت پائی جائے۔ مگر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہی ارتقا کی صلاحیت پستی کے زمانے میں جمود بن جاتی ہے۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی آب و ہوا کا اعتدال کے ساتھ گرم ہونا، زمین کا ہموار اور زرخیز ہونا اور پانی کا افراط سے پایا جانا، ان سب چیزوں نے مل کر زراعت کے لیے سہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ ابتدا سے اس ملک کی معاشی زندگی زراعت کے سانچے میں ڈھلی اور اس کا اثر اس کی سماجی اور اخلاقی زندگی پر بہت گہرا پڑا۔ علم الاقوام کی تحقیقات شاہد ہے کہ ہندوستان میں کھیتی بہت قدیم زمانے میں رائج ہو گئی تھی، بلکہ اغلب یہ ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے زراعت یہیں شروع ہوئی اور حضری زندگی کا آغاز بھی یہیں ہوا۔ ابتدائی کسان قومیں مادری تہذیب کی حامل ہوتی تھیں اور ان میں خاندانی زندگی اور سماجی زندگی کا احساس بہت گہرا تھا۔ صلح جوئی، امن پسندی، ہمدردی، غرض وہ سب تعمیری صفات جو تہذیبی ترقی کے لیے ضروری ہیں ان میں شکاریوں اور خانہ بدوش گلہ بانوں سے کہیں زیادہ تھیں۔ اسی لیے ہندوستان کے بعض حصوں مثلاً وادی سندھ میں آریوں کے آنے سے ہزاروں سال پہلے تہذیب ابتدائی منزل سے نکل کر ثانوی منزل میں داخل ہو چکی تھی آگے چل کر بہت سی خانہ بدوش جنگجو قومیں باہر سے اس ملک میں آئیں اور ان کے میل جول سے ملکی مزاج بہت کچھ بدلا پھر بھی خاندانی زندگی کا گہرا احساس، صلح جوئی اور ہمدردی ہمیشہ ہندوستانی طبیعت کے اہم اجزا رہے اور رہیں گے۔ یہ دوسری بات کہ جب فرد یا جماعت کا مزاج بگڑنے پر آتا ہے تو خاندانی احساس، عشیرہ نوازی، صلح جوئی بزدلی اور ہمدردی بے جا مروت بن جاتی ہے۔

زراعتی زندگی اور جغرافی حالات کا ہندوستان کی سیاسی نشوونما اور ریاست کی تشکیل پر بھی بہت گہرا اثر پڑا۔ ظاہر ہے کہ کسانوں کے ملک میں آبادی شہروں میں سمٹ کر نہیں بلکہ دیہاتوں میں پھیل کر رہتی ہے آج بھی ہندوستان میں مقابلتاً ....

مقابلتاً شہروں کی تعداد بہت کم ہے اور نوے فی صدی ہندوستانی گاؤں میں آباد ہیں جو اکثر ایک دوسرے

سے خاصے دُور ہوتے ہیں۔ پھر عہدِ قدیم میں ملک کی آبادی مورخوں کے اندازے کے مطابق دس کروڑ سے زیادہ نہ تھی۔ غالباً وہ اور بھی پھیل کر رہتی ہوگی اور گاؤں ایک دوسرے سے اور بھی زیادہ فاصلہ پر ہوتے ہوں گے ایسی حالت میں لازمی طور پر حکومت کا رجحان لامرکزیت کی طرف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں ابتدا سے لے کر انگریزوں کے آنے تک بنیادی اور سیاسی واحدہ ہمیشہ گاؤں رہا جس میں زراعتی جماعت کی نطری جمہوریت پسندی کے مطابق پنچایتی حکومت ہوتی تھی لیکن یہ جمہوریت دوسرے اثرات کی وجہ سے مقامی حدود سے آگے نہ بڑھ سکی اور پوری ریاست کو اپنے سانچے میں نہ ڈھال سکی۔

بہر حال جمہوریت کا بیج ہندوستان میں ابتدا سے موجود تھا اور گو اسے ناسازگار حالات نے بڑھ کر تناور درخت نہیں بننے دیا لیکن چھوٹے چھوٹے پودوں کی شکل میں وہ برابر باقی رہا۔ دوسری بات جو قابلِ لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ ملک عموماً بہت سی الگ الگ ریاستوں میں تقسیم رہا اور جب کبھی کوئی بڑی ریاست قائم ہوئی تو اس کی حیثیت ایک ڈھیلے وفاق سے زیادہ نہ تھی لیکن ہندوستانی ذہن میں سیاسی وحدت کا تصوّر اس قدر گہرا اور اس کا شوق اس قدر زیادہ تھا کہ کوتلیا، منو، وشنو، بیجنا وکیا اور دوسرے مفکّروں کے ریاست کے نظریوں میں بہت سے اختلافات کے باوجود یہ خیال مشترک ہے کہ شالی بادشاہ کے لیے دوسری ریاستوں کو فتح کر کے ایک سلطنت کے تحت لانا ضروری ہے مگر اسی کے ساتھ فاتح بادشاہ کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے وہ مفتوحہ ریاست کی حکومت سابق حکمران خاندان کے کسی رکن کے سپرد کرے اور وہاں کے قدیم قانونِ معاشرت اور رسم و رواج کو بدستور باقی رکھے۔ غرض سیاسی تنظیم کے لحاظ سے بھی دہی کثرت میں وحدت کا نصب العین ہندوستانی ذہن پر چھایا ہوا نظر آتا ہے گو سیاسی وحدت حاصل کرنے کے موقعے اسے بہت کم نصیب ہوئے۔

یہ ہیں چند مثالیں ان خصوصیات کی جو ہندوستان کے اجتماعی ذہن اور مزاج میں طبیعی اور معاشی ماحول کے اثر سے ابتدا سے پائی جاتی ہیں۔ یہ ملکی روح ان سب تہذیبوں کا مستقل اور مشترک عنصر ہے جو خود اس ملک میں پیدا ہوئیں یا باہر سے آکر یہاں پھیلیں۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے ملکی روح بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کی حیثیت جماعت کی زندگی کے لیے وہی ہے جو فرد کی زندگی کے لیے جبلتوں کی ہے۔ اس کی ترتیب اور نشوونما اصلاح و تہذیب ممکن ہے مگر اس کو مٹا دینا، یا دبا دینا یا بالکل بدل دینا ناممکن ہے۔ اس اخلاقی نصب العین کے مطابق جو اس کے حاملوں کے پیشِ نظر ہو یہ اچھا رنگ بھی اختیار کر سکتی ہے اور بُرا بھی لیکن بہر حال یہ وہ زمین ہے جس پر ہر تہذیب کی بنیاد رکھنی پڑتی ہے۔

لیکن طبیعی اور معاشی ماحول کا اثر جسے ہم نے ملکی روح کہا ہے تہذیب کا صرف ایک عنصر یعنی واقعی عنصر ہے۔ دوسرا اہم عنصر یعنی تصوّری عنصر ان خیالات، عقائد اور اصول پر مشتمل ہے جو اقدارِ اعلیٰ کے شعور سے پیدا ہوتے

ہیں۔ یہ تصوری عنصر مقام کا پابند نہیں ہے۔ بلکہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں ایک قوم سے دوسری قوم میں پہنچ سکتا ہے اور پہنچتا ہے۔ آپ دنیا کی تاریخ اور موجودہ زمانے کے واقعات پر نظر ڈالیے تو آپ کو اس کی بے شمار مثالیں ملیں گی کہ ایک مذہب یا فلسفہ یا اصول یا معاشی نظریہ۔ پہلے دنیا کے ایک حصے میں جنم لیتا ہے اور پھر دوسرے حصوں میں پھیلتا چلا جاتا ہے۔ مختلف آب و ہوا میں رہنے والی مختلف تہذیبیں رکھنے والی قومیں اسے کلی یا جزوی طور پر اختیار کر لیتی ہے۔

غرض جب ہم ہندوستان کے ذہن اجتماعی کے دوسرے پہلو یعنی ان خصوصیات پر نظر ڈالتے ہیں جو تصوری عناصر مثلاً فلسفیانہ افکار، مذہبی عقائد، علمی نظریات کے اثر سے رفتہ رفتہ پیدا ہوئیں تو ہمیں کئی باتوں کا خیال رکھنے کی ضرورت ہے۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ جن تصوری عناصر نے ہندوستان کے ذہن پر اثر ڈالا وہ سب کے سب خود ہندوستان کی سرزمین میں پیدا نہیں ہوئے تھے بلکہ ان میں سے بہت سے باہر سے آئے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان عناصر نے ملک کی مختلف جماعتوں کو مختلف حد تک متاثر کیا۔ اسی وجہ سے ہندوستان میں مختلف مذاہب اور تہذیبیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو ذہن اجتماعی میں جذب ہو گیا اور ملک کی سب جماعتوں میں قدر مشترک بن گیا۔ آپ ہندوستان کی تہذیبی تاریخ پر غور کیجیے تو آپ کو نظر آئے گا کہ جب کوئی نیا نظام فکر خود ہندوستان میں پیدا ہوا یا باہر سے یہاں آیا تو وقتی طور پر اس نے فرقہ بندی پیدا کر کے باہمی اختلافات کو اور بڑھا دیا لیکن اسی کے ساتھ ہندوستانی ذہن نے اپنا کثرت میں وحدت پیدا کرنے کا عمل شروع کر دیا اور ایک مدت کے بعد مختلف عناصر تہذیب میں ایک حد تک امتزاج پیدا کر کے ایک مشترک تہذیب کی بنیاد قائم کر دی۔ مشترک تہذیب کے موجودہ مسئلے کو حل کرنے سے پہلے ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں یہ مسئلہ متعدد مرتبہ کیوں کر حل کیا گیا۔

ہندوستان کی ذہنی تاریخ کے بھی عام دستور کے مطابق تین دور قرار دیے جا سکتے ہیں۔ قدیم، جدید، وسطی لیکن ہندوستان کی تاریخ میں ان تینوں عہدوں کا وقت بھی یورپ کی تاریخ سے بالکل مختلف ہے یعنی عہد قدیم مسیح سے کوئی ڈیڑھ ہزار سال پہلے سے شروع ہو کر آٹھویں صدی عیسوی تک چلتا ہے۔ عہد وسطیٰ انیسویں صدی کے وسط تک چلتا ہے اور عہد جدید کے آغاز کو پورے سو سال بھی نہیں ہوئے۔

عہد قدیم کے کوئی ہزار سال گزرنے کے بعد ہندوستان میں پہلی بار ایک قومی تہذیب کی تاسیس ہوئی یعنی ویدک تہذیب کی اور اس ویدک تہذیب اور ہندوستان کی قدیم ترین تہذیبوں کے میل جول سے ویدک ہندو تہذیب وجود میں آئی۔ کچھ عرصہ بعد اس تہذیب کے بعض پہلوؤں کے خلاف ایک شدید رد عمل ہوا اور بودھ مذہب نے ہندو مذہب کو مغلوب کر کے ایک نئی قومی تہذیب بنانے کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ

بودھ مذہب نے ہندوستان کے ذہن اور زندگی پر بہت گہرا اثر ڈالا لیکن جو تہذیب اس کی بنیاد پر تعمیر ہوئی وہ صرف تھوڑے ہی عرصے کے لیے قومی تہذیب بن سکی۔ اس کے بعد عہدِ قدیم کے آخر میں مختلف تہذیبوں کے ملنے سے قومی تہذیب کی تاسیس کا عمل پھر ایک بار واقع ہوا یعنی بودھ مت کے زوال کے بعد برہمنوں کا دوبارہ عروج ہوا اور انھوں نے قومی تہذیب کے منتشر عناصر کو سمیٹ کر پورا ایک ہندو تہذیب قائم کی۔ عہدِ وسطیٰ میں مسلمانوں کے آنے سے بہت پہلے ہندوستان کی تہذیبی زندگی کا شیرازہ پھر بکھر گیا۔ دہلی کی سلطنت قائم ہونے کے بعد ترکیب و امتزاج کا عمل ازسرِنو آہستہ آہستہ پھر شروع ہوا اور مغلوں کے زمانے تک ہندو مسلم یا ہندوستانی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی لیکن اس بار مشترک تہذیب کی تشکیل کی ایک نہایت اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ سیاسی اور ملکی احساس پر قائم تھی۔

ہمیں اس کتاب میں قومی تہذیب کی ہر منزل کا ایک سرسری سا خاکہ پیش کرنا ہے اور پھر یہ دکھانا ہے کہ عہدِ جدید میں انگریزوں کے آنے کے بعد کس طرح مغربی تہذیب کے فروغ نے قومی تہذیب کو پس پشت ڈال دیا اور کیا وجہ ہے کہ ہندوستانی تہذیب اور مغربی تہذیب کے ملنے سے کوئی نئی مشترک تہذیب نہیں پیدا ہوئی جو قومی تہذیب کی حیثیت اختیار کرتی۔ اس طرح ہندوستان کی قومی تہذیب کے ماخذوں اور اس کے ارتقا کی مختلف منزلوں پر نظر ڈالنے کے بعد ہم زیادہ آسانی سے موجودہ مسئلے پر بحث کر سکیں گے کہ اس وقت ہندوستان کی ذہنی تحریکوں کا رخ کس طرف ہے اور انھیں کس طرف موڑنے کی ضرورت ہے تاکہ مختلف تہذیبوں میں نئے سرے سے ترکیب و امتزاج ہو سکے اور ایک بار پھر ہندوستان میں ایک قومی تہذیب وجود میں آسکے۔

دوسرا باب
قدیم ہند میں قومیت اور قومی تہذیب کی ابتدا و نشو و نما

1- ویدوں کے زمانے سے پہلے

ہندوستان کی تاریخ کا سلسلۂ تحقیق کوئی 1500 ق۔م تک پہنچ کر رک جاتا ہے۔ رگ وید ہماری سب سے قدیم تاریخی دستاویز اور ویدک عہد سب سے قدیم تاریخی زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کا زمانہ تاریخ کا نہیں بلکہ علم الاقوام کا موضوع ہے۔ کچھ دن پہلے تک اس باب میں ہماری معلومات بہت محدود تھی مگر حال میں موہنجو ڈارو اور ہڑپّہ کی دریافت نے تحقیق کا وسیع میدان کھول دیا ہے۔

علم الاقوام کی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے کسانوں کی ایک مادری تہذیب ہندوستان سے عراق عرب ساحل ایجین اور مصر تک پھیلی ہوئی تھی۔ ممکن ہے کہ دراصل یہ تہذیب ہندوستان میں پیدا ہوئی ہو اور یہاں سے دوسرے ملکوں میں پھیلی ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہو۔ بہرحال اس تہذیب نے اتنی ترقی کر لی تھی کہ دریائے سندھ کی وادی میں کئی شہری ریاستیں بنا لی تھیں جن میں سے موہنجو ڈارو اور ہڑپّہ کے آثار کھود کر نکالے گئے ہیں۔ ابتدائی تحقیقات سے اندازہ ہوتا ہے کہ پوری وادی سندھ اور اس کے آس پاس کے علاقے میں جو آج کل صوبۂ سرحد، سندھ، بلوچستان کے پاکستانی صوبوں پر مشتمل ہے کم و بیش اسی نمونے کی تہذیب موجود تھی جیسے موہنجو ڈارو اور ہڑپّہ میں تھی۔ بلکہ اس کا سلسلہ کاٹھیاواڑ تک پھیلا ہوا تھا حال کی کھدائیوں کے بعد اس تہذیب کے آثار مشرقی پنجاب، مغربی یوپی اور راجپوتانے میں بھی پائے گئے۔
اور راجپوتانے میں بھی پائے گئے۔

وادی سندھ کی تہذیب کی دریافت سے ان تصورات میں ایک زبردست انقلاب ہو گیا جو ہندوستان کے قبل تاریخی زمانے کے متعلق ہمارے ذہن میں تھے۔ اب تک ہم سمجھتے تھے کہ آریوں کے آنے سے پہلے ہندوستان میں وحشت کا دور دورہ تھا اور ہندوستانی تہذیب کی عمر قدیم تہذیبوں میں سب سے کم یعنی کوئی ساڑھے تین ہزار سال کی ہے۔ مگر اب معلوم ہوا کہ آریوں کی آمد سے کوئی دو ہزار سال پہلے ہندوستان کے ایک بڑے حصے میں ابتدائی زراعتی تہذیب سب سے اونچی منزل تک پہنچ چکی تھی جس کے معنی یہ ہیں کہ

وہ صدیوں پہلے سے نشوونما پا رہی ہوگی تب جا کر اس سطح پر پہنچی ہوگی۔ دراوڑیوں نے، جو ایک نظریہ کے مطابق اس کے جانشین تھے، ایک اور ترقی یافتہ مادری تہذیب تعمیر کی تھی جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے اس دراوڑی تہذیب میں ویدک تہذیب کے اثر سے زبردست تبدیلی ہوئی اور اس نے بھی ہندوستان کی قومی تہذیب کی آئندہ نشوونما پر گہرا اثر ڈالا۔

2۔ ویدک ہندو تہذیب

ہمیں یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ آریہ ہندوستان میں کب آئے۔ اکثر مورخوں کا خیال ہے کہ 1500 ق۔م کے لگ بھگ یہ نو وارد اس علاقے میں آباد ہوئے جسے دریائے سندھ اور اس کی پانچوں شاخیں سیراب کرتی ہیں۔ یہ علاقہ کم و بیش وہی تھا جو اب مغربی پاکستان کہلاتا ہے۔

یہ نو وارد خانہ بدوش قبائل پر مشتمل تھے جو پدری تہذیب کے حامل تھے اور بڑے مضبوط، جفاکش اور جنگ جُو تھے۔ اُن کے ہندوستان میں داخل ہونے سے بہت پہلے وادئ سندھ کی تہذیب مٹ چکی تھی۔ اور اس کے جانشین دراوڑی تہذیب کو جنگلی قبیلوں نے شمالی اور شمال مغربی ہند سے نکال دیا تھا۔ ایک طویل مدّت کی کشمکش کے بعد آریوں نے ان قبیلوں کو زیر کر لیا اور سارے شمال مغربی علاقے پر چھا گئے۔

آریوں کی ابتدائی تاریخ ہمیں یہ دلچسپ منظر دکھاتی ہے کہ کس طرح ایک خانہ بدوش جنگ جُو قوم نئے ماحول کے اثر سے رفتہ رفتہ زراعتی خضری زندگی اختیار کرتی ہے اور ابتدائی پدری تہذیب کی منزل سے نکل کر ثانوی تہذیب کی منزل میں داخل ہوتی ہے۔

ہندی آریوں کے بارے میں ہماری معلومات کا ماخذ چار وید ہیں جن میں رگ وید خاص طور پر قابلِ ذکر ہے اور ان کی زبان بھی ویدک کہلاتی ہے۔ اس لیے ان کی تہذیبی زندگی کی ابتدائی منزل کو ہم 'ویدک تہذیب' اور ثانوی منزل کو 'ویدک ہندو تہذیب' کہہ سکتے ہیں۔

ویدک ہندو تہذیب کا مرکز مذہب کو قرار دیا گیا تھا اور مذہب کی بنیاد ویدک عہد کے رشیوں کی اُن مناجاتوں پر قائم تھی جو الہامی سمجھی جاتی تھیں اور جن کے مجموعے وید کہلاتے تھے۔ رگ وید کے بعد تین اور مجموعے سام وید، یجر وید، اتھر وید بھی مرتب ہو چکے تھے اور چاروں یکساں مقدس مانے جاتے تھے۔ مگر مذہب کا رنگ اب کچھ سے کچھ ہو گیا تھا۔ ویدک عہد کا سیدھا سادہ مذہبی احساس شخصی واردات قلب پر مشتمل تھا جو بے ساختہ مناجات اور قربانی کی شکل میں ظاہر ہوتی تھی۔ اب یہ ایک طرف تو مراقبہ اور ریاضت کا پیچیدہ نظام بن گیا تھا جو گہرے فلسفے اور تصوف پر مبنی تھا اور دوسری طرف پُر تکلف رسموں اور قربانیوں کا طلسم جس کی کنجی برہمن کے ہاتھ میں تھی۔ برہمنوں کے طبقے نے ایک موروثی طبقہ یعنی

ذات کی شکل اختیار کر لی تھی جو سب ذاتوں میں اونچی سمجھی جاتی تھی۔ اس کے بعد چھتریوں کا پھر ویشیوں کا اور سب سے آخر میں شودروں کا درجہ تھا۔

اس میں شک نہیں کہ زندگی کی اس نئی تنظیم نے ویدک عہد کی سادگی، آزادی اور مساوات کو مٹا دیا۔ لیکن اسی کے ساتھ اس نے مجموعی طور پر کارکردگی اور قوت عمل کو بہت بڑھا دیا اور نئے نظام کا اقتدار تیزی کے ساتھ ہندوستان میں ہر طرف پھیلنے لگا۔ چنانچہ مشرق میں مگدھ (جنوبی بہار) بنگال، مغرب میں گجرات اور مہاراشٹر کا سارا علاقہ ہندو تہذیب کے اثر میں آگیا۔ جنوبی ہند میں برہمنوں نے اپنی متعدد نوآبادیاں قائم کیں اور ہندو مذہب کو دراوڑی قوموں میں پھیلایا۔ لیکن مذہب کو چھوڑ کر زندگی کے دوسرے شعبوں میں اب تک دراوڑی تہذیب نے ہندو تہذیب کا بہت کم اثر قبول کیا تھا۔ یہاں تک کہ ذات پات کا نظام بھی اب تک یہاں نہیں پہنچا تھا۔

جس قسم کی مہمات کے ذریعے ہندو مذہب جنوبی ہند اور لنکا تک پہنچا ان کا اندازہ رامائن کے مطالعے سے ہو سکتا ہے۔ یہ عہد قدیم کی دوسری شہرۂ آفاق رزمیہ نظم ہے جس میں رام چندر جی اور سیتا جی کا قصہ کچھ تاریخی کچھ افسانوی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ رامائن اس عہد کی تاریخ خصوصاً تہذیبی تاریخ کا ایک اہم ماخذ ہے۔

اس عہد کے آخر میں ہندوستان پر سکندر اعظم کا حملہ ہوا۔ جو دو باتوں کے لحاظ سے اہمیت رکھتا ہے۔ ایک تو اس سے یونانیوں کے سابقے کا آغاز ہوا۔ دوسرے غالباً یہ اُن عوامل میں سے ایک تھا جنھوں نے شمالی ہند میں سیاسی اتحاد کا جذبہ پیدا کرنے اور چندر گپت موریہ کے ماتحت ہندوستان کی پہلی قومی ریاست قایم ہونے میں مدد دی۔

اصلی یونانیوں سے ہندوستان کا سابقہ اتنی کم مدت تک رہا کہ اس سے ہندوستانی تہذیب پر کوئی اہم اثر نہیں پڑ سکا۔ اب رہے باختر کے یا ان چھوٹی ریاستوں کے حکمران جو شمال مغربی ہند میں قائم ہوئی تھیں اور جنھوں نے مناندر کے زمانے میں ایک طاقت ور سلطنت کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ سو یہ لوگ محض برائے نام یونانی تھے۔ نہ تو ان کی نسل خالص تھی اور نہ ان کو مدتوں سے اپنے اصلی وطن سے کسی قسم کا تعلق رہا تھا۔ اس لیے ان کے پاس کوئی ایسا تہذیبی سرمایہ نہیں تھا جس میں سے ہندوستان کو کچھ دے سکیں۔ بلکہ یہ خود بہت جلد ہندوستانی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے اور انھوں نے بودھ مذہب اختیار کر لیا۔ غرض شروع میں مورخوں کا جو خیال تھا کہ قدیم ہندوستان پر یونانی تہذیب کا کوئی قابل ذکر اثر پڑا وہ بے بنیاد نکلا۔ یہاں تک کہ ہندوستانی تھیٹر کے یونانی تھیٹر سے متاثر ہونے کا نظریہ بھی ثابت

نہ ہو سکا۔

اب ہندوستان کے بڑے حصّے میں ایک مشترک تہذیب پائی جاتی تھی لیکن مشترک عناصر صرف مذہبی عقائد و رسوم اور ذات پات کا نظام تھے ورنہ زبان اور طرزِ معاشرت میں ملک کے مختلف حصّوں میں مقامی جماعتوں نے اپنی جداگانہ خصوصیات کو قائم رکھا۔

اس مشترک تہذیب نے ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وحدت کا احساس پیدا کیا بعض یورپی مورّخ کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں ہندوستان کا ہر حصّہ ایک علیٰحدہ ملک سمجھا جاتا تھا اور ملکی وحدت کا تصوّر مفقود تھا۔ چنانچہ پورے ملک کے لیے ایک نام بھی نہ تھا۔ آریہ ورت کا لفظ صرف وادی گنگا کے علاقے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ وہ چینی سیاح یوان چوانگ کا یہ قول نقل کرتے ہیں "انڈو کے رہنے والے اپنے ملک کے ہر علاقے کو الگ الگ نام سے پکارتے ہیں" لیکن کوئی ان حضرات سے پوچھے کہ آخر یوان چوانگ یہ انڈو کا لفظ، جس سے وہ پورا ملک مراد لیتا ہے، کہاں سے لایا۔ ظاہر ہے کہ یہ لفظ ہندو کی خرابی ہے جس طرح ہندو کا لفظ خود "سندھو" کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور یوان چوانگ کے زمانے میں ضرور ان میں سے کوئی نام پورے ملک کے لیے استعمال ہوتا ہوگا۔ اس کے علاوہ بھارت ورش بھی پورے ہندوستان کا ایک قدیم نام ہے۔

جب چندر گپت موریہ نے سلیوکس کو شکست دے کر ملک کو یونانی حملے کے خطرے سے بچایا اور کل شمالی ہند کو ایک سلطنت کے تحت لا کر سیاسی وحدت کے رشتے میں مربوط کیا اور اس کے بعد اشوک نے اس سلطنت کو اتنی وسعت دی کہ انتہائی جنوبی علاقے کو چھوڑ کر سارا ہندوستان اس کی قلمرو میں شامل ہو گیا تو سیاسی وحدت نے تہذیبی وحدت کے احساس کو اور بھی تقویت پہنچائی اور ہندوستانیوں نے پہلی بار اپنے کو ایک قوم سمجھا۔

یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اب سے دو ہزار سال پہلے ہندوستان میں اس طرح کی متحدہ قومیت پیدا ہو گئی تھی جیسی آج مغربی ملکوں میں ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں ہے کہ زبان، نسل اور طرزِ معاشرت کے اختلافات کے باوجود عام مذہبی اور تہذیبی اتحاد اور ایک ہی ریاست کے شہری ہونے کے احساس نے وحدت کا ایک ایسا جذبہ پیدا کر دیا تھا جسے جذبۂ قومیت کے سوا اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔

3۔ بودھ مذہب کا ظہور

ہم کہہ چکے ہیں کہ عوام کے لیے ویدک ہندو مذہب رسموں اور قربانیوں کی ایک بھول بھلیاں بن کر رہ گیا تھا جس میں وہ بغیر برہمنوں کی مدد کے راستہ نہیں پا سکتے تھے۔ عبد و معبود کے درمیان بلا واسطہ تعلق، جو مذہب کی جان ہے، باقی نہیں رہا تھا اس کے

ردِ عمل کے طور پر اپنشدوں نے ان رسموں اور قربانیوں کو یک قلم رد کر دیا اور ایک روحانی فلسفے کی بنیاد پر ویدک ہندو مذہب کا ایک نیا اور مکمل نظام پیش کیا۔ مگر ایک تو یہ عوام کی دسترس سے باہر تھا دوسرے اس میں مذہب کا عملی پہلو پوری طرح واضح نہیں تھا۔ عمل کے تصور میں بہت اختلاف تھا۔ اکثر لوگوں کا یہ خیال تھا کہ کرم کا مفہوم جس کی وجہ سے روح آواگون کے چکر میں پڑی رہتی ہے ہر قسم کے عمل پر حاوی ہے۔ اور موکش حاصل کرنے کے لیے ایک سرے سے ہر عمل کو ترک کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ یوگ کے باضابطہ فلسفے کے ظہور سے بہت پہلے بہت سے لوگوں نے، جن کے دل میں مذہبی جذبہ گہرا تھا، رہبانیت کی زندگی اختیار کر لی تھی یہ رہبانیت نہ صرف عملی دنیاوی زندگی سے بلکہ محبت اور خدمت کے جذبے سے بھی، جو مذہب کی جان ہے، ٹکراتی تھی اور ہندوستان کی مذہبی روح میں ایک اندرونی کشمکش کا احساس پیدا کرتی تھی۔

ایک اور چیز جو روحِ مذہب کے منافی تھی ذات پات کے نظام کی پیدا کی ہوئی معاشرتی عدم مساوات تھی۔ اس نظام کے بارے میں بجا طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مختلف نسل کے لوگوں کو، جو تہذیبی ارتقا کی مختلف منزلوں میں تھے، ایک متحد اور ہم آہنگ سماج میں منظم کرنے کی پہلی اور اس زمانے کے حالات میں بہترین کوشش تھی۔ اگرچہ اس نے مفتوح نسلوں کو معاشرت میں نیچا درجہ دیا لیکن کم سے کم معاشی حیثیت سے ان کو اس طرح نہیں لوٹا جیسے آج معاشی مساوات کے بہت سے مدعی پس ماندہ قوموں کو لوٹ رہے ہیں۔ چنانچہ عام تمدنی ترقی کے ساتھ شودروں کی معاشی حالت بہتر ہوتی گئی جس کی وجہ سے انھیں اس معاشی فرق کا اور بھی زیادہ احساس پیدا ہو گیا جو ان میں اور اونچی ذاتوں میں کیا جاتا تھا۔ جو لوگ سچے اور گہرے احساس سے مالا مال تھے ان کے دلوں میں سب سے زیادہ یہ بات کھٹکتی تھی کہ شودروں کو اعلا مذہبی زندگی میں حصہ لینے کی یہاں تک کہ ویدوں کو پڑھنے کی بھی ممانعت تھی۔

چنانچہ ایک شخص اٹھا جس کے دل میں سب انسانوں کی محبت تھی۔ جس کے جگر میں سارے جہان کا درد تھا۔ ہندوستان کی مذہبی روح گوتم بدھ کی شکل میں مجسم ہو کر آ گئی اور اس نے صدائے احتجاج بلند کی۔ عوام کی رسم پرستی، خواص کی مجرد فکر، نسلی تعصب اور سماجی تفریق کے خلاف اور دنیا کو پیغام دیا ہمدردی ومحبت، حسن عمل اور تہذیب نفس کا۔ اس نے مذہبی اصلاح کی وہ زبردست تحریک شروع کی جو خود آگے چل کر ایک مستقل عالمگیر مذہب بن گئی، جس نے ہندوستان کی تحریک میں ایک نئی روح پھونک دی اور بحرِ ہند سے بحرالکاہل تک سارے جنوبی اور مشرقی ایشیا کو اپنے دائرۂ اثر میں لے لیا۔ مگر تیسری صدی قبل مسیح تک بودھ مت ہندوستان کی عام زندگی میں ایک ضمنی رو سے زیادہ نہ تھی جو ایک کنارے پر بہہ رہی تھی۔

سب سے بڑی رو بدستور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی تھی جس کی لہریں برابر پھیلتی چلی جاتی تھیں یہاں تک کہ چندر گپت موریہ کے زمانے میں پہلی قومی سلطنت کے قیام نے اس میں اتنی وسعت اور وسعت پیدا کر دی کہ اسے ہندوستانی زندگی کے اصل دھارے کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ بودھ مت کو زیادہ فروغ مگدھ اور اس کے آس پاس کے علاقے میں ہوا۔ جہاں ہندو مذہب کو پہنچے ہوئے مقابلتاً کم عرصہ ہوا تھا اور اس نے ایسی مضبوطی سے جڑ نہیں پکڑی تھی جیسے مغربی ہند میں۔ باقی ملک پر بودھ تحریک کا اثر کم پڑا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بودھ کی تعلیم کے بعض پہلو خصوصاً عالمگیر محبت اور خدمت کی روح اور معاشرتی مساوات کا جذبہ ہندوستانی ذہن کے لیے ایک خاص کشش رکھتے تھے لیکن اس زمانے میں آمد و رفت کی مشکلات اور اس بدامنی اور بے چینی کی وجہ سے جو چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی باہمی لڑائیوں نے پیدا کر رکھی تھی۔ کسی نئی تحریک کی تبلیغ و اشاعت بہت دیر طلب کام تھا اور معمولی حالات میں بودھ مت کو سارے ہندوستان میں پھیلنے کے لیے نہ جانے اور کتنی صدیاں درکار ہوتیں۔ مگر ایک غیر معمولی واقعے نے اس کی اشاعت کی رفتار کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ چندر گپت موریہ کے پوتے اشوک نے جو اپنے دادا کی سلطنت سے بھی وسیع تر سلطنت کا مالک تھا بودھ مذہب اختیار کر لیا اور وہ بھی اس قدر جوش اور خلوص کے ساتھ کہ خود بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا اور اپنے نئے مذہب کی عالمگیر اشاعت کو اس نے اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنا لیا۔ بودھ مذہب میں ایک زبردست قوت تسخیر تو پہلے ہی سے موجود تھی۔ اب جو اسے امن و امان کی فضا ملی اور ایک زبردست سلطنت کے وسائل ہاتھ آئے تو اس نے تھوڑے ہی عرصے میں سارے ملک میں اپنا سکہ بٹھا دیا۔ مذہبی رواداری ہندوستانی ریاست کی پالیسی میں اس طرح پیوست ہو چکی تھی کہ اشوک نے انتہائی مذہبی جوش کے باوجود ہندو مذہب کو دبانے کی کوشش نہیں کی اور اگر کرتا بھی تو کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔ ہندو مذہب اب بھی کم و بیش ہندوستان کے ہر حصے میں اور خاص طور سے مغربی ہند میں موجود تھا لیکن صدیوں تک اس کا اثر بودھ مذہب اور جین مذہب کے مقابلے میں کم رہا۔

4 - بودھ تہذیب اشوک اور اس کے جانشینوں کے زمانے میں بودھ مت نے قومی مذہب بن کر زندگی کے ہر شعبے پر گہرا اثر ڈالا اور مجموعی طور پر ہندوستانی تہذیب کی سیرت اور صورت کو اس حد تک بدل دیا کہ وہ ایک نئی تہذیب بن گئی جسے بودھ تہذیب کہنا چاہیے اشوک کے (دسمبر 261 ق۔م کے لگ بھگ) بودھ سنگھ میں شامل ہونے کے وقت سے لے کر گپت سلطنت کے قیام یعنی چوتھی صدی عیسوی کے شروع تک ساڑھے پانچ سو سال کا زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں بودھ

تہذیب کا دور ہے ۔ اگرچہ بودھ مذہب کو ہندوستان پر ایسا کامل تسلط جیسا کہ ویدک ہندو مذہب کو اس سے پہلے حاصل تھا کبھی میسر نہیں آیا اور نہ صرف ہندو مذہب بلکہ جین مذہب بھی ایک عرصے تک اس کا خاصا طاقتور حریف رہا۔ لیکن جہاں تک تہذیبی زندگی کا تعلق ہے بودھ تہذیب کا رنگ اس زمانے میں کم و بیش ملک پر چھایا رہا اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشوک کے دورِ حکومت میں بودھ تہذیب ہندوستان کی قومی تہذیب تھی ۔ اشوک کے بعد سیاسی انتشار کے ساتھ تہذیبی زندگی میں بھی تفریق شروع ہوگئی ۔ ہندو مذہب نئی ذہنی تحریکوں سے قوت حاصل کر کے رفتہ رفتہ اپنے حریف کی طاقت کو کم کرنے لگا پھر بھی اس دور کے آخر تک بودھ مذہب اور تہذیب کا پلّہ بھاری رہا۔ اس کے علاوہ خود اس ہندو تحریک نے جو نئے سرے سے اٹھ رہی تھی بودھ تہذیب کے عناصر کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیا کہ وہ ہمیشہ کے لیے اس کا جزو بن گئے۔ غرض بودھ تہذیب کو ہندوستان کی قومی تہذیب کی حیثیت تو بہت تھوڑے دن حاصل رہی لیکن صدیوں تک اس کا تسلط ملک کی ایک بہت بڑی جماعت پر رہا اور اس عرصے میں اس نے ہندوستانی ذہن پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ جب وہ ہندو تہذیب کے ہاتھوں جلاوطن ہوئی تو ملک پر اپنا گہرا نقش چھوڑ گئی جو کبھی مٹ نہ سکا ۔

بودھ تہذیب کی خصوصیات پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہوئے سب سے پہلے ہم بودھ ریاست کا ذکر کریں گے جس کا نمونہ اشوک نے پیش کیا۔ اشوک کی بودھ ریاست نے مجموعی طور پر ہندو ریاست کی روایات سے اس طرح انحراف کیا جیسے بودھ مت نے مذہبی اور سماجی میدان میں کیا تھا ۔ اپنی شکل کے لحاظ سے وہ ہندو ریاست کی طرح جاگیری وفاقی اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے تہذیبی ریاست تھی لیے اس معنی میں مذہبی بھی کہہ سکتے ہیں کہ راجہ ملک کے قانون و انصاف اور عام اخلاقی پالیسی کی بنا خود اپنے مذہب پر رکھتا تھا اگرچہ دوسرے مذاہب کو بھی وہ عقیدے اور عمل کی زیادہ سے زیادہ آزادی دیتا تھا لیکن خاص فرق یہ تھا کہ ہندو ریاست میں مذہبی طبقے یعنی برہمنوں کو مشیروں کی حیثیت سے دخل تھا اور بودھ ریاست میں بھکشو سیاسی امور میں کوئی دخل نہیں رکھتے تھے اس کے برعکس راجہ کو ایک حد تک مذہبی سردار کا رتبہ حاصل تھا۔ آگے چل کر ہندو ریاست میں راجہ کی جو حیثیت ہوگئی وہ بودھ مذہب کا ہی اثر تھا۔

برہمنوں کا اقتدار بودھ تہذیب کے زمانے میں نہ صرف ریاست میں بلکہ عام طور پر سماج میں بہت کم ہوگیا۔ بودھ تحریک نے ہندوستان کے معاشرتی نظام میں سب سے بڑی تبدیلی یہ کی کہ اگر ذاتوں کی تفریق کو مٹایا نہیں تو اس کی اہمیت کو ضرور کم کر دیا۔ بودھ سنگھ نے اپنے دروازے ہر ذات والوں کے لیے کھول کر ذات پات کی مذہبی بنیاد کو ہلا دیا ۔ عام سماجی زندگی میں ذاتوں کا فرق قائم رہا لیکن ان کے

مدارج کی ترتیب کسی قدر بدل گئی یعنی امراء جو عموماً چھتری تھے برہمنوں سے زیادہ معزز سمجھے جانے لگے
البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جس طرح بودھ مذہب کا زور اس کے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی زیادہ
تر وادیٔ گنگا کے علاقے میں تھا اسی طرح معاشرتی نظام پر جو اثر اس نے ڈالا وہ بھی زیادہ تر اسی علاقے
میں محدود تھا۔ ہندوستان کے دوسرے علاقوں تک اس کا اثر بہت کم پہنچا۔

بودھ تہذیب کے زمانے میں ایک عام تبدیلی یہ ہوئی کہ جانوروں کی قربانی کو، جسے اشوک نے اپنے
زمانے میں حکماً بند کیا تھا، عام ہندو سماج نے اپنی خوشی سے ترک کر دیا۔ صرف بعض فرقوں مثلاً کالی کے
پوجنے والوں میں یہ رسم باقی رہی۔ سیاست اور معاشرت کے علاوہ علم اور تعلیم کو بھی بودھ تحریک نے بہت
متاثر کیا۔ بودھ سے پہلے مذہبی اور علمی زبان سنسکرت تھی۔ سب مقدس کتابیں ویدک اور سنسکرت
زبانوں میں تھیں جنھیں صرف برہمن اور چھتری ہی سیکھ سکتے تھے۔ اس لیے تعلیم صرف ان ہی اونچی ذاتوں
تک محدود تھی۔ بودھ کی مساوات پسندی کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ انھوں نے اپنے پیام کی تبلیغ کے لیے
سنسکرت کی جگہ عام بول چال کی زبان کو اختیار کیا تاکہ حق کی دولت خاص و عام سب کے حصے
میں آئے۔ ان دنوں بودھ کے وطن میں ہندی، آری زبان کی مشرقی بولی رائج تھی۔ اسی کو بودھ نے اپنے
عقیدے کی تلقین کا ذریعہ بنایا۔ غالباً اشوک کے زمانے تک یہ زبان جو بودھ کے پیروؤں کی مذہبی زبان
بن گئی تھی، بودھ مذہب کے ساتھ ساتھ دور دور پہنچ چکی تھی اور ہندوستان کے مختلف حصوں کے لوگ اس سے
واقف تھے۔ اسی لیے اشوک نے جو فرامین چٹانوں پر کندہ کرائے ان میں یہی زبان استعمال کی۔ یہ کتبے جو
ہندوستان میں تحریر کے قدیم ترین نمونے ہیں براہمی رسم الخط میں ہیں جو غالباً کسی سامی ماخذ سے ہندوستان پہنچا
اور جس سے دیوناگری وغیرہ نکلی۔ معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں تحریر کا فن ہندوستان میں رائج ہو چکا تھا اور
اکثر حصوں میں لوگ براہمی رسم الخط میں لکھ پڑھ سکتے تھے۔ ورنہ اشوک کا اپنے فرامین جا بجا ستونوں پر
کندہ کرانا بالکل بے معنی ہوتا۔ آگے چل کر جب بودھ مت کی مقدس کتابیں پہلے پہل ضبط تحریر میں آئیں
تو وسطی علاقے کی ایک زبان جو پالی کہلاتی تھی مشرقی بولی سے کہیں زیادہ مقبولیت حاصل کر چکی تھی اس لیے
یہ کتابیں اسی زبان میں لکھی گئیں۔ غرض ابتدائی بودھ مت نے عوام کی زبان کو مذہبی زبان بنا کر ان کے لیے
تعلیم کا دروازہ کھول دیا اور اس طرح ذات پات کے نظام پر ایک اور کاری ضرب لگائی۔

جہاں تک علوم و فنون کا تعلق ہے بودھ مذہب والوں کی دلچسپی عموماً اپنے مذہبی قانون تک
محدود رہی۔ مجموعی طور پر ذہنی اقلیم پر برہمن ہی قابض رہے۔ چنانچہ فلسفہ، مذہبی قانون اور سیاسیات
اور اقتصادیات کے مہتم بالشان نظام فکر جو اس عہد میں تعمیر ہوئے اور رزمیہ شاعری کے شاہکار جو اس

دور کے آخری حصّے میں تصنیف کیے گئے ان سب کا سہرا برہمنوں ہی کے سر ہے۔ یہاں تک کہ خود بودھ مذہب کی فلسفیانہ تعبیر تصوریت اور عینیت کے نظاموں کی شکل میں ان ہی برہمنوں کا کارنامہ ہے جو بودھ سنگھ میں شریک ہو گئے تھے۔

لیکن دراصل جو تخلیقی حرکت زندگی اور قوت بودھ مت نے ہندوستانی ذہن میں اسے غیر معتدل رہبانیت پسندی سے نجات دلا کر پیدا کی، وہ فنِ تعمیر اور فنونِ لطیفہ کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

بودھ آرٹ کا مایۂ ناز کارنامہ اجنتا کے غاروں کے دہار اور ان کی دیواروں کے نقش و نگار ہیں۔ ان تصویروں میں جو دوسری قبل مسیح سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک بنائی گئیں بودھ آرٹ کی خصوصیات اپنی اصلی شکل میں نظر آتی ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ چیز قابلِ غور ہے کہ اجنتا کی نقاشی صحت اور خوبی کے لحاظ سے اس پائے کی ہے کہ ہم اسے صدیوں کی نشوونما کا نتیجہ سمجھنے پر مجبور ہیں۔ چونکہ ویدک ہندو عہد میں نقاشی کوئی قابلِ ذکر حیثیت نہیں رکھتی تھی۔ اس لیے صرف ایک ہی توجیہ ممکن ہے کہ اجنتا کے آرٹ کا سلسلہ جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب کی معرفت وادی سندھ کی قدیم تہذیب سے ملتا ہے۔

اس نظریے کو تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ آرٹ دراوڑی ذہن کی پیداوار ہے جسے بودھ مت کی مساوات پسندی کی بدولت قومی تہذیب میں حصّہ لینے کا موقع ملا تھا۔ یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ان مرقعوں میں آریوں کے پہلو بہ پہلو غیر آری قوموں مثلاً ناگ وغیرہ کی صورتیں کیوں اس قدر نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسری خصوصیت جو ان تصویروں میں اور بودھ عہد کے کل آرٹ میں نظر آتی ہے ضبط و اعتدال ہے یعنی زیادہ آرائش و تکلّف سے پرہیز اور جذبات کے اظہار میں ایک مناسب حد سے آگے نہ بڑھنا۔ یہ بھی بودھ مذہب کی تعلیمات کا بلاواسطہ اثر ہے۔ تیسری خصوصیت جو بودھی ستو پدم پانی کی دلکش تصویر سے ظاہر ہوتی ہے یہ ہے کہ گہری روحانیت اور باطنیت کے ساتھ ساتھ بودھ آرٹ میں کائنات کے ظاہری حسن و جمال سے لُطف اندوز ہونے کا جذبہ بھی رچا ہوا ہے۔

5- ہندو مذہب کا دوبارہ عروج

بودھ مذہب کا اثر ہندوستان میں کم ہو جانے کے مختلف اسباب بتائے جاتے ہیں لیکن غالباً اصلی سبب یہ تھا کہ ہندو مذہب نے جو بودھ کی ولادت سے بہت پہلے سارے ہندوستان کے دلوں کو مسخر کر چکا تھا مسلسل کوششوں کے بعد ان کمزوریوں پر قابو پا لیا جو اس کے عام انحطاط کا باعث تھیں اور ہندوستانیوں کو پھر اپنی طرف کھینچ لیا۔

اس عبوری دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ سرکاری مذہب کی حیثیت کھو دینے کی وجہ سے جہاں سے ہندوئیت کو بہت سی مشکلیں پیش آئیں وہاں ایک بڑی آسانی بھی ہوئی کہ اسے ریاست کی نگرانی سے آزاد ہو کر جدت فکر سے کام لینے کا اور نئی نئی راہوں کو آزمانے کا موقع ملا۔ اب تک ساری جدوجہد مذہب کے مرکز پر مجتمع تھی۔ اب مختلف علوم نے اپنے الگ الگ دائرے بنانے شروع کیے۔ ان علوم نے مذہب سے کھلم کھلا قطع تعلق نہیں کیا بلکہ جو کہا مذہب کے نام سے یا اس کی سند سے کہا لیکن حقیقت میں علوم کی تخصیص کا اور ان کے دنیاوی رنگ اختیار کرنے کا عمل شروع ہو گیا۔

فلسفے کے میدان میں اس زمانے میں نئے نئے نظام فکر وجود میں آئے۔ ہندوئیت کی تجدید و اصلاح کی کوششیں جو اس زمانے میں ہو رہی تھیں ذہنی سطح کے نیچے احساس کی گہرائیوں میں .... اتر کر ایک بار رزمیہ شاعری کے کارناموں کی شکل میں ظاہر ہوئیں مہابھارت اور رامائن کے قصے جو مختلف گیتوں کی شکل میں صدیوں سے چلے آرہے تھے اس دور کے وسط میں یعنی دوسری صدی قبل مسیح میں نئے سرے سے مرتب کیے گئے۔ تاکہ ویدک ہندو دور کے سورماؤں کے کارنامے لوگوں کو عہد رفتہ کی عظمت یاد دلائیں اور ان کے دل میں زندگی کا ایک نیا ولولہ پیدا کریں۔

لیکن فکر و نظر کی یہ سب جولانیاں جو فلسفے، قانون، سیاسیات، اقتصادیات اور رزمیہ شاعری کے میدان میں دکھائی گئیں بجائے خود اس روحانی انقلاب کے لیے کافی نہ تھیں جس کے بغیر کوئی مذہب اور کوئی تہذیب ایک بار گرنے کے بعد دوبارہ کبھی نہیں اٹھ سکتی۔ اس کے لیے ضرورت تھی کہ ہندوؤں کے قلب کی گہرائیوں میں مذہب کا ایک تازہ تصور پیدا ہو اور اس افسردگی کو دور کرے جو اپنشدوں کی تعلیم کی غلط تعبیر پر مبنی نفی زندگی نے ہندوؤں میں عام طور پر پیدا کر دی تھی۔ یہ زندگی اور امید کا پیغام بھگوت گیتا سے ملا۔

بھگوت گیتا کی خاص اہمیت یہ ہے کہ یہ ہندوستانی ذہن کی قدرتی بے عملی کو جسے کرم کے عقیدے کی غلط تاویل نے اور بڑھا دیا تھا دور کرنے میں مددد یتی اور اس کے لیے اس محرک سے کام لیتی ہے جو ہندو ذہن کے لیے سب سے قوی تھا یعنی حقیقت مطلق کی محبت سے۔

6- پورانک ہندو تہذیب

اگرچہ بودھ تہذیب کو ایک مدت تک ہندوستان کی قومی تہذیب کی حیثیت حاصل رہی لیکن وہ ہندوستانی ذہن پر کبھی پوری طرح قبضہ نہیں کر سکی اور اس کے ایک گوشے میں ہندوئیت کی جگہ ہمیشہ باقی رہی۔ سن عیسوی کی پہلی صدی

میں بودھ مت کا زور گھٹنے لگا اور ہندو یت جس نے فکر کے مختلف میدانوں میں بڑی دلیری سے نئے تجربے کیے تھے اور زمانے کے نئے رجحانات کا بڑے غور سے مطالعہ کر کے ان سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ رفتہ رفتہ اپنی کھوئی ہوئی جگہ پھر حاصل کرنے لگے۔ چنانچہ گپت سلطنت کے قیام کے بعد ہندوئیت کو پھر قومی مذہب کی حیثیت حاصل ہو گئی اور اس کی بنیاد پر ایک اور نئی ہندو تہذیب کی عمارت اٹھ کر کھڑی ہو گئی۔

ہندو مذہب کی نئی تشکیل کا کام برہمنوں کے طبقے نے انجام دیا جو روحانی عقیدے اور مادی مفاد دونوں کی بنا پر بودھ مذہب کا سخت مخالف تھا۔ انفرادی طور پر بعض برہمن بودھ سنگھ میں شریک ہوئے لیکن مجموعی طور پر یہ طبقہ اپنے پرانے عقائد پر قائم رہا۔ اگرچہ مذہبی پیشواؤں کی حیثیت سے اس زمانے میں برہمنوں کی وہ اہمیت نہیں رہی تھی تاہم علمی روایات کے حامل ہونے کی بدولت ان کو ایک طرح کا امتیاز حاصل تھا۔ نہ صرف ہندو ریاستوں میں بلکہ بودھ ریاستوں میں بھی برہمن دربار کے جوتشی تھے اور ان کی عزت کی جاتی تھی۔ مگر غالباً بڑے بڑے عالم فاضل برہمن اس زمانے میں عام طور پر جنگلوں کے اندر گوشۂ تنہائی میں علمی غور و فکر میں مصروف رہتے تھے۔

انھیں لوگوں نے مذہبی فلسفے، دھرم شاستر اور ارتھ شاستر کے میدان میں اجتہادِ فکر سے کام لے کر ویدک روایات کی بنا پر ہندوؤں کی ذہنی اور عملی زندگی کے اصول از سر نو ترتیب دیے، ولولہ انگیز گیتوں اور داستانوں کے مجموعے، رامائن اور مہابھارت کے نام جمع کر کے ویدک ہندو عہد کے سورماؤں کی یاد کو تازہ کیا۔ اور بھگود گیتا کو مہابھارت میں شامل کر کے ہندو مذہب کی ہمہ گیر فلسفیانہ تعبیر کو شعر اور نغمے کے پردے میں خاص و عام تک پہنچایا۔ اگرچہ برہمنوں کی جماعت اس طرح باضابطہ منظم جماعت نہ تھی۔ جیسے بودھ سنگھ۔ لیکن خیالات اور اغراض کے اشتراک نے ان میں خود بخود ایک اتحادِ عمل پیدا کر دیا اور اس پانچ سو سال کی ذہنی تاریخ پر نظر ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے انھوں نے مذہبی زندگی کے ہر شعبے کی اصلاح و تجدید اور مذہبی تبلیغ کا کام ایک سوچے سمجھے نقشے کے مطابق انجام دیا ہو۔ سری کرشن جی کی تعلیم جو بھگود گیتا میں پیش کی گئی اور منو کا دھرم شاستر۔ یہ دونوں چیزیں اس زمانے کے اونچے ہندو طبقوں کی مذہبی اور معاشرتی افکار کا آئینہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوئیت کچھ تو بودھ تحریک سے متاثر ہو کر اور کچھ اس کے عروج و زوال سے سبق حاصل کر کے مذہب کا ایک ہم آہنگ نظام اور زندگی کا ایک جامع اور قابلِ عمل ضابطہ بننے کی کوشش کر رہی تھی لیکن اسے ملک میں قبولِ عام حاصل کرنے، خصوصاً ہندوستان کی قدیم قوموں، دراوڑیوں وغیرہ کے دل میں جگہ پانے کے لیے ابھی اور مرحلے طے کرنے تھے۔

ہندوستان کی قدیم قوم میں ایک خاص مذہبی تخیل اور مذہبی روح رکھتی تھیں جو اُن کے رگ و پے میں سرایت کر چکی تھی۔ اُن کی اپنی معاشرتی رسوم و روایات تھیں جو ملک کے مختلف حصّوں میں مختلف صورتوں میں موجود تھیں۔ ان میں عام طور پر صنم پرستی کا رواج تھا۔ جسے بودھ مت نے بھی سند جواز دے دی تھی۔ ان چیزوں سے مصالحت کیے بغیر ہندوئیت کا عوام کو اپنی طرف کھینچنا ناممکن تھا۔ پھر ایک زبردست مشکل یہ بھی کہ ذات پات کی تقسیم جس پر ہندوئیت کی بنیاد قائم تھی دراصل ہندوستان کے باشندوں کے تصور کے لیے ایک اجنبی چیز تھی۔ اور اس کی رُو سے چند قبیلوں کے سوا جو اونچی ذاتوں میں شامل کر لیے گئے تھے باقی سب کو نیچے طبقے میں جگہ ملی تھی۔ اس لیے اس نظام کو ان سے تسلیم کرانا مشکل تھا۔ برہمنوں کے ذہن نے ان سب مشکلوں پر فتح پائی۔ اور مصالحت و تبادلے سے کام لے کر ایک ایسا مذہبی نظام مرتب کیا جس نے بہت جلد ملک میں قبول عام حاصل کر لیا۔ اور جس کی بنا پر ایک بار پھر قومی تہذیب کی تعمیر ممکن ہو گئی۔

پُورانک ہندو مذہب کی بنیاد پر نئی تہذیب کی تعمیر کا عمل دوسری صدی قبل مسیح سے جاری تھا لیکن اس تہذیب کو مکمّل شکل میں ظاہر ہونے اور سارے ملک میں پھیل کر قومی تہذیب بننے کا موقع اس وقت ملا جب چوتھی صدی عیسوی میں گپت سلطنت کے قائم ہونے سے ملک میں ایک متحدہ سیاسی قوت پیدا ہو گئی اور اس نے اس تہذیب کی سرپرستی کی لیکن یہ ملحوظ رہے کہ نئی ہندو ریاست اس حد تک مذہبی ریاست ضرور تھی کہ ہندو مذہب کی حمایت کرنا اور دھرم شاستر پر عمل کرانا اس کے فرائض میں داخل تھا لیکن عملاً وہ بودھ ریاست کی طرح مذہبی طبقے کے اثر سے آزاد تھی۔ یعنی اگرچہ شاہی دربار میں برہمن پروہت کی حیثیت سے رہتے تھے لیکن حکومت کے نظم و نسق میں انھیں کوئی دخل نہیں تھا۔

اس زمانے کے عام اخلاق و معاشرت کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیں منو کے دھرم شاستر پر نظر ڈالنی چاہیے۔ جو ہندوستان کے بڑے حصّے میں مذہبی اور ملکی قانون کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس دھرم شاستر نے سماجی تنظیم کی بنیاد ذات پات کے نظام پر رکھی۔ مگر اس کے ساتھ اس نے شرتی اور سمرتی کی طرح عقل انسانی اور رسم و رواج کو بھی قانون کا ماخذ مان کر ایک طرف ریاست کو غیر مذہبی قوانین وضع کرنے کی اجازت دے دی اور دوسری طرف یہ اصول قائم کر دیا کہ اس مشترک معاشرت اور تہذیب کے پہلو بہ پہلو جو ہندو مذہب ملک میں پیدا کرنا چاہتا تھا۔ مختلف مقامی معاشرتوں اور تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرنا چاہیے اور قانون کی نظر میں اُن کی وہی حیثیت ہونی چاہیے جو ہندو تہذیب کی ہے۔

چنانچہ ملک کے مختلف حصّوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں بڑی بڑی جماعتیں پورانک ہندو مذہب کے

بنیادی حقائق کو قبول کر لینے کے باوجود اپنی الگ الگ تہذیبیں رکھتی تھیں۔ ان میں سے ہر ایک کی زبان الگ تھی۔ معاشرت، رسم و رواج اور مقامی قانون الگ تھا۔ یہاں تک کہ جنوب میں بعض دراوڑی قوموں کا سماجی نظام مادری تھا۔ جو پدری نظام سے بنیادی طور پر مختلف تھا۔

بودھ تہذیب کے زمانے میں آرٹ تو ایک حد تک مذہب کے اثر سے آزاد ہو گیا تھا لیکن علم و ادب بدستور اس کے تابع تھے۔ پورانک تہذیب کے دور میں گو زندگی کا مرکز بدستور مذہب رہا لیکن تہذیب کے مختلف شعبوں کی تفریق کا عمل زیادہ واضح ہو گیا۔ ریاست نے اب مستقل حیثیت اختیار کر لی تھی۔ وہ مذہب کی حامی و محافظ تھی لیکن اس کے تابع نہیں رہی تھی۔ اس کے سائے میں علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کو مذہبی فکر و احساس کے محدود دائرے سے نکل کر پوری انسانی زندگی کو اپنا موضوع بنانے کا موقع ملا۔ گپت دربار کی قدردانی کی بدولت مذہبی ادب کے ساتھ ساتھ دنیوی ادب کو بھی اس قدر فروغ حاصل ہوا کہ وہ کسی ملک کے کلاسیکی ادب سے پیچھے نہیں رہا۔

علم و ادب کی ترقی کو کتابوں کے عام رواج سے بہت مدد ملی۔ خروشتی اور براہمی رسم الخط کے ذریعے سے اپنے خیالات کو ضبط تحریر میں لانا ہندوستانی صدیوں سے سیکھ چکے تھے۔ شمالی ہند میں بعض درختوں کی چھالوں پر اور جنوب میں تاڑ کے پتّر اور دوسری قسم کے کھجور کے پتّوں پر لکھنے کا دستور تھا۔ ایک طبی کتاب جو 350ء میں ہندوستان میں لکھی گئی تھی۔ ترکستان میں ملی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک کتابیں ملک میں عام طور پر رائج ہو چکی تھیں اور باہر بھی پہنچنے لگی تھیں۔ سنسکرت نے جس کو بودھ مت کے فروغ کے زمانے میں عارضی طور پر پیچھے ہٹنا پڑا تھا۔ اب پھر ہندوستان کی مذہبی، ادبی اور علمی زبان کی اہمیت حاصل کر لی تھی۔

علوم و فنون کے لیے نالندا اور دوسرے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں جن میں ریاست کے خرچ پر طلبا کو دینی اور دنیوی تعلیم دی جاتی تھی۔ دنیاوی امور میں سب سے زیادہ اہمیت اس دور میں طب، ریاضی اور ہیئت کو حاصل تھی۔ طب کے ساتھ ساتھ طلبہ کو جراحی بھی سکھائی جاتی تھی۔ جو علما، حکما اس زمانے میں گذرے وہ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ دنیا کی علمی تاریخ میں ممتاز جگہ رکھتے ہیں۔ ہیئت اور ریاضی میں آریہ بھٹ، وراہمہر اور برہم گپت نے اور طب میں چرک اور سشرت نے علمی تحقیق کی وہ شمعیں جلائیں جو صدیوں تک علم کے سالکوں کی رہنمائی کرتی تھیں اور جن کی روشنی عہد وسطیٰ میں بلاد عرب اور دوسرے اسلامی ممالک تک اور بالواسطہ یورپ تک پہنچ گئی تھی۔ تخیلی ادب میں بھی جس میں رزمیہ شاعری، غنائی شاعری، ڈرامہ، نثر کی کہانیاں خصوصاً تمثیلی حکایات شامل ہیں۔ حیرت انگیز ترقی ہوئی تھی کالیداس اور بھوبھوتی

جو اس عہد کے سب سے ممتاز ڈرامہ نگار تھے دنیا کے کلاسیکی ادب کی تاریخ میں بہت اونچا درجہ رکھتے ہیں۔

مصوری، سنگ تراشی اور فن تعمیر میں پورانک تہذیب کی روح جس طرح ظاہر ہوئی اس کے متعلق ہماری معلومات بہت محدود ہے۔ اس لیے کہ اس عہد کے آثار آج اس سے بھی کم باقی رہ گئے ہیں جتنے اس سے قدیم تر زمانے یعنی بودھ عہد کے ہیں۔ جہاں تک عمارتوں کا تعلق ہے اُن کے آثار مٹ جانے کی دو بڑی وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس وقت عمارتیں روغن کی ہوئی لکڑی کی بنتی تھیں جو زیادہ مدت تک نہیں چل سکتی تھیں۔ دوسرے گنگا اور جمنا کی وادی جسے پورانک ہندو تہذیب کے مرکز کی حیثیت حاصل تھی ایک مدت تک وحشی حملہ آور قوموں ہنوں اور گرجروں کے ہاتھوں تاراج ہوتی رہیں اور اس سلسلے میں بہت سی عمارتیں برباد ہو گئیں پھر سلطنت دہلی کے زمانے میں بھی دو ایک متعصب بادشاہوں نے مندروں کو مسمار کیا۔ اس عہد کے جو آثار شمالی ہند میں باقی رہ گئے ہیں ان میں دہلی کی لوہے کی لاٹ اور اڑیسہ کے مندر خصوصاً بھونیشور کا بڑا مندر معروف ہے۔

گپت سلطنت کے زیر سایہ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں پورانک ہندو تہذیب کا اقتدار پورے شمالی ہند اور دکن میں قائم رہا اور جس طرح گپت سلطنت ایک وفاقی ریاست تھی اسی طرح ہندو تہذیب بھی ایک وفاقی تہذیب تھی یعنی ایک مشترک مذہب اور مشترک نظام زندگی کے دائرے کے اندر اس نے مختلف خطوں کی زبان و ادب، فنون لطیفہ، فن تعمیر، رسم و رواج اور طرز معاشرت کو نشوونما پانے کا پورا پورا موقع دیا۔

جنوبی ہند سیاسی حیثیت سے سارے عہد قدیم میں شمالی ہند سے الگ رہا لیکن تہذیبی حیثیت سے اس سے متاثر ہوتا رہا اور اس پر اپنا اثر ڈالتا رہا۔ ہم نے دیکھا کہ حضرت مسیح سے کوئی ہزار سال پہلے برہمنوں کی تبلیغی کوششوں سے ویدک مذہب جنوب میں پھیلا لیکن جنوب کے مذہبی عقائد سے متاثر ہو کر اس نے شیو اور وشنو کو دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا اور ویدک ہندو مذہب بن گیا۔ پھر 200 ق۔م کے لگ بھگ بودھ مذہب اور تہذیب نے جنوب کے بہت بڑے حصے کو مسخر کر لیا۔ لیکن بودھ مذہب کو شخصی عقیدت اور اصنام پرستی کا عنصر اور بودھ تہذیب کو فن تعمیر جنوب کی دراوڑی قوموں سے لینا پڑا۔ یہی تاثیر، تاثر کا عمل پورانک تہذیب کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ پورانک ہندو مذہب کی خصوصیت ہی یہ تھی کہ اس نے بودھ مذہب سے زیادہ مقبولِ عام بننے کے لیے اپنے آپ کو قبل آری خصوصاً دراوڑی عقائد کے گہرے رنگ میں رنگ لیا۔ چنانچہ گو جنوبی ہند گپت سلطنت کے دائرے سے باہر تھا لیکن وہاں نئے ہندو مذہب اور تہذیب کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا اور اس نے چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں آہستہ آہستہ

بودھ تہذیب کو ہٹا کر اس کی جگہ چھین لی۔

لیکن ہندوستان کے قومی وفاق میں جس حد تک جنوب کی قوموں نے اپنی مقامی آزادی کو قائم رکھا شمال کی کوئی قوم نہیں رکھ سکی۔ انھوں نے سنسکرت کو مذہبی زبان کی حیثیت سے اختیار کیا لیکن بول چال، کاروبار، علم وفن، شعروادب کے میدان میں وہ اپنی مادری دراوڑی زبانوں سے کام لیتے رہے اور انھیں اپنے قدیم حروف میں لکھتے رہے۔ انھوں نے اپنی زبانوں کے ذخیرۂ الفاظ میں سنسکرت لفظوں سے اضافہ کیا لیکن اتنا نہیں کہ ان کی سیرت یا صورت بدل جائے۔ حقیقت میں ہندو مذہب کا بلند تر تصور یہاں اونچے طبقے تک محدود تھا۔ عوام بدستور اپنے پرانے دیوتاؤں اور دیویوں یا ماتاؤں کی پرستش کرتے تھے اور چیچک اور دوسری بیماریوں کو دیوتاؤں کا قہر سمجھ کر قربانیوں کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ بعض قوموں میں مادری تہذیب کا رواج تھا۔ ذات پات کا نظام اختیار کر لیا گیا تھا لیکن اس میں مقامی حالات کے مطابق ترمیم ہو گئی تھی۔ برہمنوں کا طبقہ تو اعلا طبقے کی حیثیت سے موجود تھا لیکن چھتری اور ویش طبقے قریب قریب معدوم تھے۔ شودروں کے علاوہ اچھوت قوموں کا ایک کثیر التعداد طبقہ تھا۔ بڑی ذاتوں کے اندر پیشے کے لحاظ سے بہت سی چھوٹی چھوٹی ذاتیں بن گئیں۔

پانچویں صدی کے نصف آخر میں گپت سلطنت پر زوال کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ اس صدی کے ختم ہوتے ہوتے سلطنت کا بھی خاتمہ ہو گیا اس کے بعد ہندوستان کی سیاسی وحدت کا شیرازہ بکھر گیا اور سارا ملک کئی الگ الگ ریاستوں میں بٹ گیا۔ ظاہر ہے اس کا اثر تہذیبی زندگی پر بھی پڑا۔ گپت سلطنت کا دربار وہ مرکز تھا جس نے ہندوستان کی ذہنی قوتوں کو جمع کر کے انھیں مذہب، علم وحکمت اور شعروادب کی خدمت میں اور ایک ہمہ گیر، ہم آہنگ تہذیب کی تعمیر میں مصروف کر رکھا تھا۔ اس مرکز کے برباد ہو جانے سے سیاسی قوت کی طرح ذہنی قوت بھی منتشر ہو کر رہ گئی۔ قومی وحدت کا اعلا نصب العین آنکھوں کے سامنے سے ہٹ گیا۔ چھوٹے چھوٹے مقاصد نے نظر کو تنگ اور تخیل کو پست کر دیا۔ بظاہر پورانک تہذیب اس کے بعد بھی صدیوں تک سارے ہندوستان پر چھائی رہی لیکن دراصل اس میں مرکزیت اور وحدت نہیں رہی تھی اور اس کا اثر لوگوں کی زندگی پر اس سے کم ہو گیا تھا جتنا فرقہ داری اور مقامی تہذیبوں کا تھا۔

ساتویں صدی کے نصف اوّل میں تھوڑے دن کے لیے شمالی ہندوستان کی کل سیاسی اور تہذیبی زندگی کو پھر سمٹ کر ایک نقطہ پر جمع ہونے کا موقع ملا۔ 610ء کے لگ بھگ تھانیسور کے راجہ ہرش وردھن نے شمالی ہند میں ایک وسیع سلطنت قائم کی جس کی راجدھانی قنوج تھی۔ خود ہرش بودھ مذہب کا پابند یا اس کی طرف مائل تھا لیکن فرماں روا کی حیثیت سے وہ سب مذہبوں کو ایک نظر سے دیکھتا تھا اور

قومی تہذیب کی سرپرستی میں گپت فرماں رواؤں سے پیچھے نہ تھا چینی یاتری یوان چوانگ نے جو ہرش کے زمانے میں ہندوستان آیا تھا جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی کلاسیکی تہذیب کا چراغ بجھنے سے پہلے ایک بار پھر بھڑک اٹھا تھا۔

ساتویں صدی کے آخر میں پورانک ہندو تہذیب کا شاندار ابتدائی زمانہ اور اسی کے ساتھ ہندوستان کی قومی وحدت کا تیسرا دور ختم ہو گیا اور تفریق و انتشار کی قوتیں اپنا کام کرنے لگیں۔ اس قومی تہذیب کی بنیاد جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے ہندو مذہب پر رکھی گئی تھی۔ ہندو مذہب بودھ سنگھ کی طرح اپنی کوئی الگ تنظیم نہیں رکھتا تھا بلکہ اپنی وحدت آفریں قوت کو کام میں لانے کے لیے ایک مرکزی ریاست کی سرپرستی کا محتاج تھا۔ گپت سلطنت اور وردھن سلطنت کے مٹنے کے بعد شمالی ہند کو صدیوں تک سیاسی وحدت نصیب نہیں ہوئی۔ اس لیے قومی تہذیب کے بکھرے ہوئے اجزا کی شیرازہ بندی نہیں ہو سکی۔ رہا یہ سوال کہ شمالی ہند خصوصاً مدھیہ پردیش میں جو اور قومی تہذیبوں کی طرح پورانک تہذیب کا مرکز تھا قنوج کی سلطنت کے زوال کے بعد صدیوں تک کوئی اور سلطنت کیوں نہ قائم ہوئی جو ملک میں سیاسی اور تہذیبی وحدت کو قائم رکھ سکتی، تو بات یہ ہے کہ ملک کے اونچے طبقے جو ہندو سماج کی ابتدا سے سیاسی اور ذہنی رہنمائی کا کام انجام دے رہے تھے دو ہزار سال تک حکومت کا بوجھ اٹھانے سے تھک چکے تھے اور آرام طلبی و عیش پرستی نے ان کو کمزور کر دیا تھا۔ اس لیے ان میں اب سیاسی اور تہذیبی وحدت کی تعمیر کی ہمت نہ رہی تھی۔ ایسے موقعوں پر دوسرے ملکوں میں سماجی انقلاب واقع ہوتے ہیں یعنی جب اونچے طبقے انحطاط میں مبتلا ہو جائیں تو نیچے سے نئے لوگ ابھر کر ان کے ہاتھ سے سماج کی سرداری چھین لیتے ہیں۔ لیکن ساتویں صدی تک ہندوستان میں ذات پات کا نظام جس کی پشت پر مذہب تھا بہت سخت اور بے لوچ ہو چکا تھا اور اس لیے اس میں تبدیلی ممکن نہیں تھی۔

آگے چل کر حکمران طبقے یعنی چھتری ورن میں نئے لوگ جن کی رگوں میں تازہ خون دوڑ رہا تھا داخل ہوئے۔ وسط ایشیا کے وہ قبائل جنھوں نے پورانک ہندو تہذیب کو ہلا دیا کچھ عرصہ بعد ہندو مذہب اختیار کر کے اس تہذیب میں جذب ہو گئے اور راجپوتوں کے نام سے چھتریوں کے طبقے میں شامل کر لیے گئے۔ انھوں نے شجاعت اور اخلاق و مروت کے ایک شاندار دور کا آغاز کیا۔ مگر افسوس ہے کہ راجپوتوں کی قبائلی روح قومی وحدت کے لیے سازگار نہ تھی بلکہ ان کی باہمی رقابتوں اور خانہ جنگیوں نے تفریق و انتشار کے روگ کو جو ہندوستان کو لگ گیا تھا اور بڑھا دیا۔

7- سیاسی اور تہذیبی انتشار کا دور شمالی ہند کی تاریخ میں آٹھویں صدی کے شروع سے

دسویں صدی کے آخر تک تین سو سال کا زمانہ تاریکی کے پردے میں چھپا ہوا ہے۔ جو کچھ تھوڑی بہت معلومات ہمیں اس دور کے متعلق ہو سکی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سارا ملک بے شمار چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جنھوں نے لوگوں کے دائرۂ نظر کو محدود کر کے قومی وحدت کے احساس کو قریب قریب مٹا دیا تھا۔ مذہبی اور ذہنی زندگی میں رسم و تقلید کا دور دورہ تھا۔ دراصل مذہبی احساس کم نہ تھا مگر اس میں تازگی گہرائی اور قوت باقی نہیں رہی تھی۔ مذہبی تصانیف عموماً پرانوں کے متنوں اور قدیم سمرتیوں وغیرہ کے چربوں تک محدود تھیں۔ خیالات میں اگلوں کی اندھی تقلید اور طرزِ بیان میں بندھے ٹکے قاعدوں کی بے چون و چرا پابندی کی جاتی تھی۔ شعر، ڈرامہ اور ادب کی دوسری اصناف کا بھی یہی حال تھا۔ فنی ضابطوں میں دبا کر اس کا رس نچوڑ لیتے تھے۔ محض خشک بے مزہ بھوک باقی رہ جاتا تھا۔ تخلیقی ادب سے کہیں زیادہ عروض اور اصولِ فن کی کتابیں لکھی جاتی تھیں۔ جن میں ذرا ذرا سی جزئیات کے لیے قواعد ہوتے تھے اور ان سے سرمو تجاوز کی اجازت نہیں تھی۔ فلسفہ اور صرف و نحو کی قدیم کتابوں، پرانوں، دھرم سوتروں، رزمیہ نظموں اور ڈراموں کی شرحیں لکھنے کا زور تھا۔ شاعروں کے لیے بھی مفصل قواعد موجود تھے جن کی پابندی انھیں ہر ہر قدم پر کرنی پڑتی تھی۔

اس عرصے میں جنوبی ہندان اخلاقی خرابیوں سے بھی محفوظ رہا جو عیش و فراغت کے بڑھ جانے سے پیدا ہوتی ہیں اور بیرونی حملوں کے تباہ کن اثرات سے بھی۔ مقامی تہذیبوں سے قطع نظر جنھوں نے اس زمانے میں بہت کچھ ترقیاں کیں، قومی ہندو تہذیب میں بھی بڑے بڑے رہنماؤں کے فیض سے ایک نئی زندگی کے آثار نظر آتے ہیں۔

جو نیا مذہبی جوش اور ولولہ اس زمانے میں پیدا ہوا اس کے نقیب شیو اور وشنو سنتوں کے گروہ تھے جو ادیار اور الوار کہلاتے تھے۔ انھوں نے پرانوں کی تعلیم کو سوزِ دل کی آنچ میں تپا کر تامل زبان کے اشعار میں محبت و عقیدت کی تلقین شروع کی جو آگے چل کر بھکتی کا مذہب کہلائی۔ زیادہ اہمیت الواروں کی وشنو بھکتی کی تحریک کو حاصل ہوئی۔ اس تحریک کی مقبولیت نہ صرف شیو بھکتی کے مقابلے میں بلکہ بودھ مت اور جین مت کے مقابلے میں بھی روز بروز بڑھتی گئی۔ آگے چل کر رامانج نے بھکتی کو اپنشدوں کی تعلیم سے مطابقت دے کر ایک فلسفیانہ مذہب کا رتبہ دے دیا۔ وشنو بھکتی کی مقبولیت رفتہ رفتہ بڑھ گئی۔ یہاں تک کہ اس نے عوام سے خواص تک ہر طبقے کو اور شمال سے جنوب تک ہر خطے کو مسخر کر لیا۔

اسی جنوبی ہند سے آٹھویں صدی کے آخر میں وہ زبردست متکلم اٹھا جس نے اپنی بے مثل قوتِ تاویل سے ہندوؤں کے کل فلسفیانہ نظریوں اور مذہبی عقیدوں کو ایک ہی فلسفۂ فکر کی مختلف کڑیاں

ثابت کر کے مربوط، مدلّل اور محکم فلسفۂ مذہب کی تشکیل کی شنکر آچاریہ نے اتر مما نسا کی تفسیر لکھ کر ویدانت کے مذہب کو از سرِ نو زندہ کر دیا شنکر آچاریہ کا فلسفۂ جولا ثنویت (ادُویت) کے نام سے مشہور ہے، ہندو مذہب کے اصلی طریق یعنی طریقِ معرفت کی سب سے مکمل اور مدلّل تفسیر ہے۔ اسے اہلِ علم کے حلقوں میں غیر معمولی حیثیت حاصل ہوئی۔ نویں صدی کے بعد سے ہندوؤں کے فکر و نظر پر اور ایک حد تک ساری زندگی پر اس کا گہرا اثر نظر آتا ہے۔ طریقِ عمل یعنی عبادات و فرائض کو بھی شنکر آچاریہ نے اپنے مذہبی نظام میں جگہ دی لیکن مذہب کے تیسرے عنصر یعنی طریقِ محبت و عقیدت کو انھوں نے قریب قریب نظر انداز کر دیا۔ اسی وجہ سے شنکر آچاریہ کا مسلک عام لوگوں کو متوجہ نہ کر سکا۔

عام روایتوں اور تاریخی شہادتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جنوبی ہند میں ساتویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی عیسوی کے درمیان مسلمان عرب بہت بڑی تعداد میں آباد ہو چکے تھے اور اپنے نئے وطن کی زمین میں مضبوطی سے جڑ پکڑ چکے تھے۔ چونکہ یہ لوگ امن پسند دیانتدار تاجروں کی حیثیت سے آئے تھے اس لیے ہندو راجا اور پرجا کے دلوں میں اُن کی بڑی قدر تھی۔ ان لوگوں کو نہ صرف اپنے مذہبی عقیدے اور عمل میں بلکہ اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کے بارے میں بھی پوری آزادی حاصل تھی اور وہ اس سے پورا فائدہ اٹھاتے تھے۔ ابتدائی عہد کے پُرجوش مسلمان جہاں کہیں گئے انھوں نے علاوہ اس اثر کے جو براہِ راست اسلام کی تعلیم سے پڑتا تھا بالواسطہ یہ اثر ڈالا کہ لوگوں کے دلوں میں مذہبی احساس کی دبی ہوئی آگ کو بھڑکا دیا اور ان کی مذہبی زندگی میں حرکت اور ہیجان پیدا کر دیا۔ اس کے لیے کوئی تعجب نہیں کہ جنوبی ہند میں بھکتی کی تحریک جو صوفی شاعروں سے شروع ہو کر رامانج کے فلسفے کی شکل میں تکمیل کو پہنچی اور تجدیدِ ویدانت کی تحریک جو شنکر آچاریہ کے ہاتھوں پروان چڑھی دونوں کسی حد تک اس عام بیداری کا نتیجہ ہوں جو اسلام کے سابقے نے پیدا کر دی تھی۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جنوبی ہند میں مذہبی فکر و عمل کی بیداری نے جو شنکر آچاریہ کی تجدیدِ مذہب کی تحریک اور بھکتی کی تحریک سے پیدا ہوئی مجموعی قومی زندگی پر کیا اثر کیا۔ سب سے پہلی چیز تو یہ ہے کہ ان تحریکوں کی بدولت پہلے جنوبی ہند میں اور اس کے بعد رفتہ رفتہ شمالی ہند میں بھی بودھ مت کا خاتمہ ہو گیا اور جین مت بھی سمٹتے سمٹتے ویش طبقے کے کچھ لوگوں تک محدود رہ گیا۔ شنکر آچاریہ کی تعلیم ہندوستان میں اہلِ علم کے طبقے میں بہت مقبول ہوئی۔ یہ نظریہ اپنی فلسفیانہ شکل میں بھی زندگی کی بے حقیقی پر زور دے کر ایک حد تک جذبۂ عمل کو پست کرتا ہے۔ پھر جب یہ صوفی شاعروں اور مغنی درویشوں کی زبان سے شعر و نغمہ کی دلکش لے بن کر نکلا تو اس نے ملک میں سکون پرستی اور بے عملی کی ایک عام فضا پیدا کر دی۔ اس بالواسطہ اثر سے

قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو شنکر آچاریہ کی تعلیم کا بلاواسطہ اثر صرف خواص تک محدود رہا۔ عوام میں شخصی معبودوں کی پرستش کا زور تھا۔ جس نے جنوب میں بھگتی کی ترقی یافتہ صورت اختیار کر لی تھی مگر شمالی ہند میں گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز تک بدستور صنم پرستی کی شکل میں رائج تھا۔

اگر کوئی پوچھے کہ ویدک ہندو مذہب اور پورانک ہندو مذہب کے اصلی مرکز یعنی مدھیہ دیش میں اُن مختلف مذہبی تحریکوں کے امتزاج کی کوشش کیوں نہیں کی گئی تو ان سوال کا جواب ان سیاسی اور عام حالات میں ملے گا جو ان دنوں وہاں پائے جاتے تھے۔

شمالی ہند پر تین سو سال سے پردہ پڑا ہوا تھا۔ اس کے اٹھنے کے بعد ہمیں دنیا بدلی نظر آتی ہے۔ اگر اس تبدیلی کو ہم ایک جملے میں ادا کرنا چاہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان کی تاریخ کا عہد قدیم ختم ہو چکا ہے اور عہد وسطیٰ شروع ہو گیا ہے۔ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں تاریخ ہند میں عہد وسطیٰ کی خصوصیات تاریخ یورپ سے کچھ مختلف ہیں، یہاں اس عہد میں مذہب سماج کی عام زندگی پر تو حاوی ہے مگر ریاست پر اس کا اقتدار کم ہو گیا ہے کہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ تہذیب کے دوسرے شعبے علم اور آرٹ وغیرہ مذہب کے تابع نہیں ہیں بلکہ مستقل حیثیت حاصل کر چکے ہیں۔ سنسکرت کی مقبولیت گھٹتی جاتی ہے اور مقامی زبانیں ابھر رہی ہیں۔ ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے اور سیاسی وحدت کا تصور تک باقی نہیں رہا ہے۔ مذہب آبادی کے بہت بڑے حصے کا ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کی کوئی باضابطہ تنظیم جیسی رومی کلیسا کی تھی موجود نہیں ہے اس لیے وہ اب اجتماعی زندگی کو قومی وحدت کے رشتے میں مربوط کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ ذاتوں میں صرف برہمن کی ذات اب تک سلامت ہے اور سیاست سے بے دخل ہو جانے کے باوجود مذہبی قیادت کی وجہ سے سماج پر پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے زیادہ حاوی ہے۔ چھتریوں میں ایک نیا طبقہ راجپوت جو شمالی ہند کی ریاستوں کے حکمران خاندانوں پر مشتمل ہے داخل ہو گیا ہے مگر وہ فرقہ پرستی کے رنگ میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے کہ اسے ایک ذات کہنا مشکل ہے۔ پرانے چھتری ذاتوں اور گوتوں میں بٹ گئے ہیں اور انھیں یہ احساس تک باقی نہیں رہا کہ ان کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں ایک کل کے اجزا ہیں جو سپاہیوں اور حکمرانوں کا معزز طبقہ تھا اور پوری سماج کی حفاظت کا ذمہ دار تھا۔ ویش بھی پیشوں اور خاندانوں کے اعتبار سے بے شمار ٹکڑوں میں بٹ کر ایک ذات اور ایک سماج ہونے کا احساس کھو چکے ہیں۔ راجپوتوں کو چھوڑ کر چھتریوں کی اور ویشیوں کی سماجی حیثیت اب شودروں سے کچھ ہی بہتر ہے۔

وہ تہذیب جسے راجپوتوں کے زمانے میں فروغ ہوا بانکوں کی سپاہیانہ تہذیب تھی جو انفرادی نقطۂ نظر سے رومان اور شعریت میں ڈوبی ہوئی معلوم ہوتی ہے لیکن اجتماعی فلاح و بہبود اور قومی وحدت کے اعتبار سے

ایک یاس انگیز منظر پیش کرتی ہے۔ راجپوتوں کی شجاعت اور حمیت کے کارنامے، مردوں کا آن بان پر جان دے دینا۔ عورتوں کا ذلّت کے اندیشے سے جل مرنا، یہ سب چیزیں روحانی رفعت کی نشانیاں ہیں، لیکن ان کا محرک کیا تھا؟ محض ذاتی یا خاندانی نام و نمود کی خواہش۔ اس سے اونچا کوئی مقصد ان لوگوں کے سامنے نہ تھا۔ قبیلہ پرستی ان پر اس قدر مسلّط تھی کہ قومیت کا احساس تو درکنار طبقے یا ذات کی عصبیت بھی مٹ گئی تھی۔ یہی قبائلی روح عام سماج میں سرایت کر گئی تھی اور اس نے چار ذاتوں کو بے شمار ذیلی ذاتوں میں تقسیم کر کے قومی وحدت کا تصور تک مٹا دیا تھا۔

اس عہد کے ہندوستان کے معاشرتی اور ذہنی زندگی کا سب سے مکمّل اور صحیح نقشہ جید ہیئت دان اور طبیعی البیرونی نے جو محمود غزنوی کے عہد میں ہندوستان آیا تھا اپنی کتاب الہند میں پیش کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے آغاز میں ہندوستانی تہذیب کے مطالعے نے ایک تحقیق پسند اور غیر متعصب عالم پر کیا اثر کیا۔ ہندو ذہن اور مسلم ذہن میں اس پہلے سابقے کے وقت بھی اتنا قرب ضرور تھا کہ ایک مسلمان پیچیدہ ہندو تہذیب کو آسانی سے سمجھ سکے اور اس کی خوبیوں کی قدر کر سکے۔ یورپی خصوصاً برطانوی مصنفوں کو صدیوں کے گہرے سابقے کے بعد بھی یہ بات حاصل نہ ہو سکی۔ افسوس ہے کہ اس مختصر کتاب میں البیرونی کی مہتم بالشان کتاب کا لب لباب دینے کی گنجائش نہیں ہے بس دو لفظوں میں یہ سن لیجیے کہ جتنا وہ ہندوؤں کے قدیم تہذیبی اور علمی سرمائے کی قدر و عظمت سے متاثر ہے اتنا ہی ان کی موجودہ سیاسی اور معاشی پستی اور تنگ نظری سے افسردہ اور بددل ہے۔

شمالی ہندوستان اس سیاسی انتشار اور سماجی انحطاط کی حالت میں تھا کہ شمال مغرب سے مسلمانوں کے حملے شروع ہوئے جن کا خاتمہ تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنت دہلی کے قیام پر ہوا۔ یہ ابتدا تھی ہندوستانی مسلمانوں کے مستقل اور پائدار سابقے کی جس نے آگے چل کر ہندوستان کی زندگی پر زبردست اثر ڈالا۔ ہندوستانی تہذیب کی مزید نشو و نما کا مطالعہ کرنے سے پہلے ہمیں تھوڑی دیر کے لیے ہندوستان کے باہر نظر ڈال کر یہ دیکھنا ہے کہ اسلام اور اسلامی تہذیب کا یہ نیا عنصر جس نے تیرھویں صدی سے ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کی تشکیل میں اہم حصّہ لیا، کیا تھا۔

تیسرا باب

اسلام اور اسلامی تہذیب ہندوستان آنے سے پہلے

اسلام کا پہلا گھر عرب ایک حصہ تھا اس بڑے جغرافی خطے کا جو خلیج فارس، بحیرۂ عرب، بحیرۂ قلزم، بحیرۂ روم سے قریب قریب گھرا ہوا ہے۔ یہ خطہ جغرافی دنیا کے وسط میں تین اقلیموں کے مقام اتصال پر واقع تھا جہاں قدیم ترین زمانے سے بڑی بڑی تہذیبیں یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی رہیں اور مختلف تہذیبیں جو ایشیا کے دوسرے ملکوں یا یورپ یا شمالی افریقہ میں پیدا ہوئیں آن کر ایک دوسرے سے ملتی رہیں۔ جس زمانے میں بحیرۂ روم اور بحیرۂ ہند کے درمیان ساری تجارت خشکی کے راستے سے ہوتی تھی۔ اس وقت شام، فلسطین، حجاز، یمن ایک بہت بڑی شاہراہ پر واقع تھے جو مشرق کو مغرب سے ملاتی تھی۔ دنیا میں بین الاقوامی تہذیب عالمگیر انسانی برادری کا تصور اگر کہیں پیدا ہو سکتا تھا تو اسی وسطی خطے میں۔

امید و عقیدت کا وہ نیا پیغام جو اس سرزمین سے پیغمبر اسلام نے دنیا کو دیا اپنے آپ کو کوئی نیا مذہب نہیں کہتا۔ اس کا دعوا صرف یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کو جس کی تلقین خدا کے برگزیدہ بندے مختلف قوموں کو وقتاً فوقتاً کرتے رہے ہیں زیادہ مکمل شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس مطلب کو سمجھانے کے لیے قرآن نے دین اور شریعت کی اصطلاحوں سے کام لیا ہے۔ دین اس مذہبی اور اخلاقی روح کا نام ہے جو کل مذاہب میں یکساں ہے۔ ان میں سے سامی مذاہب کا قرآن میں صراحتاً اور دوسرے مذاہب کا کنایتاً ذکر ہے۔ شریعت وہ مخصوص قانونِ زندگی ہے جسے مذہب اپنے ابدی اصول کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اپنے زمانے اور ماحول کے مطابق مرتب کرتا ہے۔ دین ہمیشہ سے ایک ہے اور ایک رہے گا۔ شریعتیں ہر زمانے اور قوم کے لیے الگ الگ آتی رہی ہیں۔ دین اسلام سب مذاہب کی حقیقی تعلیم کی تصدیق کرتا ہے مگر شریعت اسلامی اگلی شریعتوں کو منسوخ کرتی ہے۔ اس کا دعوا ہے کہ وہ اور شریعتوں کی طرح کسی خاص زمانے یا کسی خاص قوم

کے لیے نہیں۔ بلکہ اس نے انسانی فطرت کے دائمی اور عالمگیر قوانین کو پیشِ نظر رکھ کر فرد و جماعت کی زندگی کے لیے ایسے اصول بنا دیے ہیں جو ہمیشہ کام دیں گے۔ البتہ ہر زمانے اور ماحول کے مخصوص حالات کے لحاظ سے ان اصولوں کے مطابق فروعی قوانین بنانے میں اجتہاد سے کام لیا جا سکتا ہے۔ اسلام کی تعلیم کا اصل ماخذ قرآن ہے جو رسول اللہ پر نازل ہوا۔ آنحضرتؐ کے اقوال کا مجموعہ بھی جسے حدیث کہتے ہیں عام مسلمانوں کے نزدیک ایک ثانوی ماخذ سمجھا جاتا ہے۔ قرآن جن دو بنیادی مذہبی تصورات کی تعلیم دیتا ہے وہ یہ ہیں۔

(1) خدا کا تصور جس کے سلسلے میں کائنات کا تصور آجاتا ہے۔

(2) انسان اور خدا کا تعلق جس کے سلسلے میں انسانوں کے باہمی تعلقات اور ان کے انفرادی اور اجتماعی حقوق و فرائض بھی آجاتے ہیں۔

کائنات پر بصیرت کی نظر ڈالنے کے بعد انسان کو اس کے اندر ایک نظم اور ترتیب ایک انتظام اور تدبیر کا احساس ہوتا ہے اور اس کے دل میں ایک ایسے خالق اور رب کا تصور پیدا ہوتا ہے جس نے دنیا کو ایک مقصد کے ماتحت ایک تدبیر کے مطابق پیدا کیا ہے اور اسے قائم رکھنے کے لیے کل مخلوق کے حفظ و بقا کا سامان کرتا ہے۔ تخلیق کی حقیقی غایت تو خالق ہی جان سکتا ہے لیکن جس تدبیر یا نقشے (تقویم) کے مطابق تخلیق عمل میں آئی ہے، اس میں کائنات کے حفظ و بقا کے علاوہ تناسب حسن اور عدل کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کا پیدا کرنے والا، اس کا سنوارنے والا اس کی اچھائی بھلائی کا سامان (رحمان الرحیم) بھی ہے۔

کائنات کا عمل قانونِ علیت پر مبنی ہے۔ یعنی ہر واقعے کی ایک مقررہ علت ہوتی ہے اور ہر عمل کا ایک مقررہ نتیجہ۔ انسانی اعمال بھی اسی قانون کے ماتحت ہیں۔ انسان کے ہر عمل کا مقررہ نتیجہ (جزا) ناگزیر ہے اور عموماً اسی زندگی میں مل جاتا ہے۔ دنیا کے ختم ہونے پر حساب کا ایک آخری دن (یوم الدین) ہوگا۔ جب پوری زندگیاں عدل کی ترازو میں تولی جائیں گی اور دائمی سزا اور جزا کا حکم سنایا جائے گا۔ اس یوم الحساب کا حاکم (مالک یوم الدین) وہی خالق کائنات ہوگا جس نے سزا اور جزا کا قانون بنایا ہے۔

غرض قرآن میں خدا کی صفات کا تصور ایک خاص تصور کائنات سے وابستہ ہے۔ قرآن کے نزدیک دنیا مرتب، منظم، با مقصد، حسین اور معتدل ہے۔ اس میں جزا اور سزا کا قانون رائج ہے جو عدل اور رحم کے امتزاج پر مبنی ہے۔ انسان کی زندگی کی منتہا یہ دنیا نہیں بلکہ اس کے بعد ایک اور دنیا بھی ہے۔

جہاں اسے اپنے اعمال کی جزا و سزا ملے گی۔ بخلاف اکثر مذاہب کے اسلام اس دنیا اور اس زندگی کو بے حقیقت یا بے قدر نہیں سمجھتا۔ میدان عمل اور مزرعہ آخرت ہونے کی حیثیت سے دنیا انسان کے لیے انتہائی اہمیت اور قدر و قیمت رکھتی ہے۔ حقیقت مطلق کے نقطۂ نظر سے دنیا کی حیثیت کچھ بھی کیوں نہ ہو قرآن کو اس سے دلچسپی نہیں۔ مگر انسان کے اضافی نقطۂ نظر سے عالم خارجی کا وجود اس قدر حقیقی ہے جتنا خود اس کا وجود۔ مذہب کے علمی اور اخلاقی مقصد کے لیے یہ تصور کافی ہے یہ رجائیت، یہ اثباتِ زندگی اور اثبات کائنات اسلام کی ایک نمایاں خصوصیت ہے جو کسی اور مذہب میں اس حد تک موجود نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ تصور کائنات اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کائنات کا خالق خدائے واحد، رب، رحمان اور مالک یوم الدین یعنی جزا و سزا کے قانون کا بنانے والا، اور نافذ کرنے والا ہے یہ اصلی صفات ہیں جن سے اور بہت سی صفات متفرع ہوتی ہیں۔

صفاتِ الٰہی کی بحث قرآن نے وضاحت و تفصیل کے ساتھ کی ہے مگر ذات کے بارے میں بڑی احتیاط سے کام لیا ہے۔ تعریف ذات فلسفے اور الٰہیات کا سب سے نازک مقام ہے۔ نہ صرف فلسفۂ مذہب میں بلکہ مابعد الطبیعیات میں بھی ذات کا تصور عموماً مثبت نہیں بلکہ منفی ہوا کرتا ہے۔ قرآن ذاتِ الٰہی کے ذکر میں صرف دو چیزوں پر اکتفا کرتا ہے۔ توحید اور تنزیہہ، ماہیت کی بحث نہیں چھیڑتا اس لیے کہ ماہیت ذات کے بحرِ ذخار میں کشتی ڈالنے والے اس کنارے پر پہنچے ہوں یا نہ پہنچے ہوں مگر اس کنارے پر رہنے والوں سے ہمیشہ کے لیے جدا ہو جاتے ہیں۔ توحید پر قرآن میں بہت زور دیا گیا ہے۔ نہ صرف خدا کی ذات میں بلکہ صفات میں بھی کسی کو خواہ وہ دنیا کی سب سے برگزیدہ ہستی کیوں نہ ہو، شریک کرنا منع ہے۔

تنزیہہ میں عام مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق قرآن نے اعتدال کی راہ اختیار کی ہے۔ خدا کو جسمانیت سے بالکل بری قرار دیا ہے۔ اور مخلوق کے دوسرے تعینات سے بھی، مگر تعطیل کی حد تک نہیں یعنی اتنا نہیں کہ اس کا کوئی تصور ہی ذہن میں قائم نہ ہو سکے۔ اس نے خدا کی طرف مثبت صفات منسوب کی ہیں مگر تنبیہہ کر دی ہے کہ انھیں انسانی صفات سے مشابہ نہ سمجھیں۔ صفات الٰہی کے لیے ہم مجبوراً وہی الفاظ استعمال کرتے ہیں جو صفات انسانی کے لیے مگر یہ بات ہر وقت ہمارے ذہن میں موجود رہنی چاہیے کہ خدا کی صفات انسانی صفات سے کیفیت اور کمیت میں بالکل جدا ہیں۔

اس ہستی کی حمد و ثنا، محبت اور عبادت انسان کا سب سے پہلا اور سب سے اہم فرض ہے۔ اس تصفیۂ قلب اور اجتماعِ خیال کے لیے جو عبادت کی ناگزیر شرط ہے۔ نماز، روزہ اور حج کے

مؤثر سادہ وسائل تجویز کیے گئے ہیں۔ مگر عبادت سے مراد نماز اور دعا ہی نہیں ہے بلکہ خدا کی مرضی پر چلنا اس کے بنائے ہوئے قانونِ اخلاق پر عمل کرنا، اس کے ٹھہرائے ہوئے مقصد کائنات کو اپنا مقصد سمجھنا۔ یہی خدا کے آگے بے چون و چرا سر جھکا دینا اسلام کہلاتا ہے۔ اس تسلیم کی بدولت انسان کی زندگی مشیت الٰہی یا قانونِ کائنات سے، جو خود اس کی فطرت کا قانون ہے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اس بات پر بھی بہت زور دیا گیا کہ عبادت صرف خدا ہی کی کرنی چاہیے اور مدد صرف اسی سے مانگنی چاہیے اس لیے کہ معبود اور قادر صرف وہی ہے۔ ایک انسان کے لیے کسی دوسرے انسان کی عبادت، یعنی غیر مشروط اطاعت کرنا، یا خدا کے سوا کسی اور کی مدد پر غیر محدود بھروسہ رکھنا گویا اپنے منصب انسانیت کو کھو دینا ہے جو شریعت کے نزدیک سب سے بڑا گناہ ہے۔

توحید کی اصل سے اور کئی چیزیں متفرع ہوتی ہیں جو اسلام میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں خالق کی وحدت مخلوق کی وحدت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ کل نوعِ انسانی کو ایک نامی جسم اجتماعی سمجھا جائے جس کے افراد اعضائے بدن کی طرح حیاتی رشتوں سے مربوط ہیں۔ یہی خیال اسلام کے عالمگیر برادری کے تصور کی جڑ ہے۔ اسی طرح مساوات کا اصول بھی توحید سے براہ راست حاصل ہوتا ہے۔ عورت، مرد، امیر، غریب، چھوٹے بڑے قرآن کی رو سے اصلاً مساوی ہیں۔ جنس، نسب، رنگ، طبقے، پیشے کے لحاظ سے کسی کو کسی پر ترجیح نہیں۔ بنائے ترجیح صرف تقویٰ ہے۔ یعنی جو خدا سے زیادہ ڈرتا ہے، قانون الٰہی پر زیادہ سرگرمی سے عمل کرتا ہے نظام اجتماعی کی زیادہ مفید خدمت انجام دیتا ہے اس کا رتبہ دوسروں سے بڑا ہے۔ فرد کی آزادی اور اہمیت بھی مساوات کا ایک اہم جزو ہے۔ قرآن نے فرد کی مستقل حیثیت اور قدر و قیمت تسلیم کی ہے۔ ہر بندہ خدا سے براہِ راست تعلق رکھتا ہے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں۔ پیغمبر ایک ہادی ہے جو اپنی تلقین اور مثال سے اس تعلق کو استوار کرنے کی راہ دکھاتا ہے اس لیے وہ انتہائی عقیدت و احترام کا مستحق ہے۔ مگر عبادت کا نہیں۔ وہ ایک واجب التقلید نمونہ ہے فرد کی روحانی ترقی کے بلند مدارج کا ہر شخص کو اپنے سامنے انسان کامل کا نصب العین رکھنا چاہیے۔ یعنی اس انسان کا جو (تخلقو با خلاق اللہ کے حکم کے مطابق) اپنے اندر خدا کی حقیقی صفات کا مجازی پرتو پیدا کر لے۔ مگر قرآن جس انفرادیت پر زور دیتا ہے وہ اجتماعیت کے منافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ فرد کا اخلاقی ارتقاء، اس کی روحانی تکمیل، صرف جماعت ہی کے اندر ممکن ہے۔ جماعت سے الگ رہبانیت کی زندگی اس منزل سے دور لے جاتی ہے۔ اس لیے قرآن نے اسے قطعاً مسترد کر دیا ہے۔ اجتماعی

خمس اور زکوٰۃ (جو انکم ٹیکس کی قسمیں نہیں بلکہ ضبط سرمایہ کی شکلیں ہیں) اور تقسیم میراث اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ سرمایہ داری کی موجودہ شکل اس وقت نہیں تھی۔ پیداوار دولت کے وسائل میں صرف زمین تھی۔ اس کی ملکیت شخصی پر اتنی پابندیاں لگائی گئیں کہ ملکیت کا نام ہی رہ گیا۔ استحصال کے تین خاص ذریعے اس زمانے میں تھے۔ ایک غلامی، دوسرے ربا یعنی سود کی وہ شکل جو جماعت کے معاشی مفاد کے خلاف تھی، تیسرے احتکار یعنی غلے یا کسی اور جنس کی جتنی رسد بازار میں ہو سب کو قابو میں کر کے من مانے بھاؤ پر بیچنا۔ ان میں سے غلامی کو بدل کر ایک ایسے نظام کی شکل دی گئی جس میں جنگی قیدی مسلمان خاندانوں کی نگرانی میں کم و بیش عزیزوں کی طرح رکھے جاتے تھے یہاں تک کہ وہ آزاد شہریوں کا درجہ حاصل کر لیں۔ یہ نظام اسلام کے عہد زریں میں رائج رہا مگر آزادی کے عام انحطاط کے ساتھ ساتھ رفتہ رفتہ محض غلامی میں تبدیل ہو گیا۔ سود اور احتکار کے بارے میں زیادہ سختی سے کام لیا گیا اور ان دونوں چیزوں کو قطعاً ممنوع قرار دے دیا گیا۔ غرض استحصال کو روکنے اور معاشی عدل قائم کرنے کے لیے اسلام نے اور مذاہب کے خلاف صرف اخلاقی تلقین پر اکتفا نہیں کیا بلکہ قانون سازی سے کام لیا اور اس طرح معاشی زندگی میں ریاست کی مداخلت کی مثال قائم کر دی۔

ادب اور فنون لطیفہ کے بارے میں بھی یہی اصول پیش نظر ہے کہ ان کو اجتماعی زندگی کے وسیع مقاصد کے تابع رکھا جائے۔ شعراء کی بے قید اور بے مقصد خیال آرائی کی قرآن مذمت کرتا ہے مگر سچی تخلیقی شاعری کو جائز قرار دیتا ہے۔ شعراء جاہلیت کے کلام کے وہ حصے جو فحش اور گندگی یا وحشیانہ جذبۂ انتقام سے بھرے ہوئے ہیں اسلام میں مردود قرار پاتے ہیں لیکن ان کی پاکیزہ عشقیہ اور رجزیہ شاعری جو سادگی، اصلیت اور جوش کا عمدہ نمونہ ہے، بدستور مقبول رہتی ہے۔ موسیقی میں جگانے والے اور ابھارنے والے نغموں کو سلانے اور رلانے والے نغموں پر ترجیح دی جاتی ہے۔ نقاشی اور سنگ تراشی میں صورت سازی کی مخالفت کی جاتی ہے کیونکہ یہ فن قدیم زمانے سے بت پرستی سے وابستہ رہا ہے۔ اس کے علاوہ آئندہ کے لیے یہ خطرہ تھا کہ قابل تعظیم اشخاص مثلاً خود پیغمبر اسلام کی شبیہ کے مستقل طور پر پیش نظر رہنے سے اکثر لوگوں کے دل میں تعظیم کا جذبہ پرستش کی حد تک پہنچ جائے گا۔ انسان کا انسان کی پرستش کرنا اسلام کے بنیادی اصول توحید الٰہی اور مساوات انسانی کے منافی ہے۔ اس اصول کی حفاظت میں اسلام نے اس درجہ اہتمام کیا ہے کہ جس چیز میں اس کی خلاف ورزی کا شائبہ بھی ہو اسے سختی سے رد کر دیا ہے۔

یہ ہیں وہ تہذیبی تصورات جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے پہلے چار جانشینوں کے زمانے میں چالیس سال کے اندر عملی جامہ پہنا۔ جو تہذیب اس طرح وجود میں آئی اسے اسلامی تہذیب کہتے ہیں۔ اسلامی تہذیب نے

روح کا پیدا کرنا اس قدر اہم سمجھا گیا کہ نماز اور حج جیسے اہم فرائض جماعت میں ادا کرنے کا حکم دیا گیا جو حقوق انسان پر دوسرے انسانوں کی طرف سے عائد ہوتے ہیں (حقوق العباد) انھیں خدا کے حقوق (حقوق اللہ) پر مقدم رکھا گیا۔ اس لیے جب تک انسان خود پرستی کو چھوڑ کر اپنی بنی نوع کی محبت اور خدمت کے ذریعے اپنے قلب کو وسعت نہ دے، اس میں خدا کی محبت اور عبادت کا وسیع تصور سما ہی نہیں سکتا۔ خدا کا نیک بندہ وہی ہو سکتا ہے جو معاشرے کا اچھا فرد اور ریاست کا اچھا شہری ہو۔

اسلامی ریاست کا تصوّر قرآن میں یہ ہے کہ اقتدار اعلا دراصل خدا کا ہے وہ پیغمبر کو تفویض کرتا ہے اور پیغمبر سے خلیفہ یا امام کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ خلیفہ کے بارے میں قرآن کا جو نظریہ ہے اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقے کے خیال میں خلیفہ کا تقرر خدا کی طرف سے ہونا ضروری ہے۔ دوسرے فرقے کے نزدیک کسی شخص کے خلیفہ بننے کے لیے یہ کافی ہے کہ جماعت مسلمین کی مجموعی رائے عہد اطاعت (بیعت) کے ذریعے اپنا حاکم تسلیم کرلے۔

جہاں تک مقنّنہ کا تعلق ہے اصولِ قانون کا تعین قرآن نے کر دیا ہے۔ پیغمبر اسلام نے ان اصولوں کو اپنے زمانے کے حالات پر عاید کر کے اسلام کا ثبوتی قانون بنایا۔ آئندہ کے لیے اور تغیر پذیر حالات کے لحاظ سے قانون کی تعبیر کرنا جسے اجتہاد کہتے ہیں ان علما کے سپرد کیا گیا جو قانون کے ماخذ یعنی قرآن اور حدیث پر عبور رکھتے ہوں اور ایک طرف شریعت کی روح کو اور دوسری طرف اپنے زمانے کی روح کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ اسلامی ریاست اس معنی میں الہٰی ریاست ہے کہ اقتدار اعلا دراصل خدا کے ہاتھ میں ہے اور خلیفہ یا امام اس کے بنائے ہوئے قانون کے مطابق حکومت کرتا ہے اور اس معنی میں جمہوری ریاست ہے کہ اکثر مسلمانوں کے نزدیک حاکم اعلا یا خلیفہ کا تقرر یا کم سے کم اس تقرر کی تکمیل جمہور کی مرضی سے ہوتی ہے جو صراحتاً بیعت کے ذریعے ظاہر کی گئی ہو۔

اس جمہوری الہٰی ریاست کے ماتحت قرآن دنیا میں ایک ایسا معاشرہ تعمیر کرنا چاہتا ہے جو اخوت اور مساوات پر مبنی ہو، نسل، مقام اور طبقے کی تفریق سے آزاد ہو اور اپنے ارکان کو، شریعت کے دائرے میں، اجتماعی مفاد کی حدود کے اندر، تہذیب کی مادّی اور ذہنی اقدار زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کا موقع دے۔

اجتماعی مفاد کا خیال اس رویّے کی کنجی ہے جو قرآن نے نہ صرف سیاست اور معاشرت کے متعلق بلکہ تہذیبی زندگی کے ہر شعبے کے بارے میں اختیار کیا۔ معاشی زندگی میں ذاتی ملکیت کا حق تسلیم کیا گیا ہے مگر اس بات کا خاص اہتمام ہے کہ دولت سمٹ کر چند اشخاص کے ہاتھ میں نہ چلی جائے

ایک مدت تک ایک مرکزی سلطنت یا خلافت کے زیرِ سایہ نشو ونما پائی۔ اس خلافت کے تین دور الگ الگ نظر آتے ہیں۔ پہلا صدرِ اسلام کا دور ہے جو آنحضرت کی ہجرت سے شروع ہو کر حضرت علی کی شہادت پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرا بنی امیہ کی خلافت کا اور تیسرا بنی عباس کی خلافت کا۔ پہلا دور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اسلام کے تصورِ زندگی کے مکمل اظہار کا دور ہے یعنی دین و دُنیا، فرد و جماعت اور حاکم و محکوم کی ہم آہنگی کا، ایک ایسے معاشرے کا جو رنگ اور نسل۔ طبقے اور ملک کی تفریق سے آزاد، ایک واحد عقیدے اور مقصد کے رشتے سے مربوط تھا۔

دوسرے دور میں اتحاد کی ظاہری سطح کے نیچے اختلافات کی لہریں اٹھنے لگی ہیں۔ یعنی بنو امیہ اپنی خاندانی شاہی حکومت قائم کر کے حاکم و محکوم، ریاست اور معاشرے کا فرق پیدا کر دیتے ہیں مگر یہ فرق اتنا نہیں کہ تصادم کا باعث ہو۔ اُن کے زمانے میں عرب اور غیر عرب میں اختلاف کا احساس پیدا ہوتا ہے اور ان کی عرب پرور قومی پالیسی سے یہ احساس اور بھی زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ دربار کی عیش پرستی اور دولت کی افراط کا اثر کسی حد تک عربوں کی عام زندگی پر پڑتا ہے مگر پھر بھی ان میں سادگی، جفاکشی ہمت اور ولولہ باقی ہے اور وہ بہادر سپاہیوں کی حیثیت سے ریاست کی اور پُرجوش مبلغوں کی حیثیت سے دین کی خدمت کرتے ہیں۔

تیسرے دور میں اختلاف اور انتشار کی قوتوں نے اور زور پکڑا۔ پہلے چند عباسی خلفا نے اپنی معمولی قابلیت اور حسنِ انتظام کی بدولت انھیں قابو میں رکھا مگر اُن کے جانشینوں کے زمانے میں خلافت کو جمہور مسلمین کی حمایت حاصل نہیں رہی۔ اب معاشرے اور ریاست، ملت اور حکومت میں قطعی تفریق ہو گئی۔ خلیفہ، ملت کے تعاون سے نہیں بلکہ اپنی تنخواہ دار فوج اور ملازموں کی مدد سے حکومت کرنے لگا۔ ریاست کی دولت اور طاقت کے ساتھ ساتھ خلیفہ کی شان و شوکت، اقتدار و اختیار میں اضافہ ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس میں اور مطلق العنان بادشاہوں میں صرف اتنا فرق باقی رہ گیا کہ اسے ایک حد تک نظامِ عدالت میں قانونِ شرع کی پابندی کرنا پڑتی تھی۔

سیاسی آزادی اور مساوات کے اس طرح کمزور ہو جانے کا لازمی نتیجہ سیاسی انتشار تھا جب خلیفہ کی پشت پر جمہور مسلمین کی طاقت نہ رہی تو اس کے لیے اسلامی ریاست کی وحدت کا قائم رکھنا ناممکن ہو گیا۔ شروع ہی سے اسپین مشرقی اسلامی ریاست سے الگ ہو گیا۔ باقی سلطنت پہلے چند خلفا کے زمانے میں ان کے غیر معمولی تدبّر کی بدولت سلامت رہی مگر کمزور خلفا کے ہاتھ میں آتے ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو کر رہ گئی۔ تیرھویں صدی کے نصف آخر سے اسلامی ملکوں میں مشترک تہذیب کا عنصر

رفتہ رفتہ کمزور ہونے لگا اور ملکی یا مقامی عنصر قوت پکڑنے لگا۔ چنانچہ اسلامی ریاست یا اسلامی تہذیب حقیقی معنی میں صرف چالیس برس آنحضرت اور خلفائے راشدین کے عہد میں قائم رہی۔ بنوامیّہ اور اس سے بھی زیادہ بنو عبّاس کے زمانے میں عرب ریاست اور تہذیب اسلام کے بنیادی اصول سے دُور ہو گئی اور صرف جزوی طور پر اسلامی ریاست یا تہذیب کہلانے کی مستحق رہ گئی۔ اب رہیں وہ نام نہاد اسلامی ریاستیں جو تیرھویں صدی کے وسط میں خلافت عباسیہ کے مٹ جانے کے بعد وجود میں آئیں سو وہ یا تو مسلمان حکمرانوں کی خاندانی ریاستیں، یا مسلمان ملکوں کی قومی ریاستیں تھیں جن میں اسلام کی سیاسی یا تہذیبی روح بہت کم باقی رہ گئی تھی۔

چوتھا باب

اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ

(۱)

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے عرب حملہ آور کی حیثیت سے 712ء میں ہندوستان میں داخل ہوئے اور انھوں نے سندھ اور ملتان میں اپنی حکومت قائم کی۔ تاجروں کی حیثیت سے ان کے جنوبی ہند میں آنے کا سلسلہ غالباً اس سے پہلے شروع ہو چکا تھا۔ آٹھویں صدی اور اس کے بعد وہ سمندر کے کنارے سندھ سے کاٹھیاواڑ اور گجرات تک اور جنوبی ہند میں مالابار اور کارومنڈل کے ساحلوں پر آکر بستے رہے۔ ایک لحاظ سے اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ اور باہمی تاثیر و تاثر کا سلسلہ اسی وقت سے شروع ہو گیا۔ چنانچہ ہندوؤں کی طب، ریاضی اور ہیئت کی کتابوں کے سندھ سے عرب پہنچنے اور مسلمانوں کی ذہنی نشو و نما میں مدد دینے کا ذکر آچکا ہے۔ مسلمانوں کا جو اثر ہندوؤں پر پڑا تھا اس کی طرف بھی بھکتی تحریک کی ابتدا کے سلسلے میں اشارہ جا چکا ہے۔ اس کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ سندھی، گجراتی اور دراوڑی زبانوں میں عربی لفظ بڑی تعداد میں موجود ہیں جو غالباً اسی ابتدائی زمانے میں آئے ہوں گے۔ معاشرت، رسم و رواج وغیرہ میں عرب مسلمانوں اور سندھ سے مدراس تک کے ساحلی علاقے کے ہندوؤں نے ایک دوسرے پر جو اثر ڈالا ہو گا اس کی اب تک تحقیقات نہیں ہوئی۔

لیکن گیارھویں صدی کے آخر تک مسلمانوں نے ہندوؤں کے دائرۂ تہذیب کے محض محیط کو چھوا تھا، اس کے مرکز سے وہ بہت دور تھے اور اس سے ان کا سابقہ ہنوز مقامی اور محدود تھا۔ بڑے پیمانے پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا یکجا ہونا، جسے دراصل اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ کہا جا سکتا ہے، یوں تو گیارھویں صدی عیسوی میں غزنویوں کے پنجاب اور ملتان پر قبضہ کرنے سے

شروع ہو گیا تھا لیکن دراصل تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنت دہلی کے قیام سے سمجھنا چاہیے۔

شمالی ہند پر مسلمانوں کے حملے غزنی سے شروع ہوئے۔ یہ اُن ریاستوں میں سے ایک بڑی ریاست تھی۔ جو من چلے ترک سرداروں نے خلافت عباسیہ کے کمزور ہونے کے بعد قائم کر لی تھیں اور افغانستان اور ایران کے بعض حصّوں پر مشتمل تھی۔ غزنی کے بادشاہ سبکتگین نے پہلا حملہ پنجاب پر 87-986ء میں کیا اور پھر یہ سلسلہ اس کے بیٹے محمود غزنوی کے عہدِ حکومت میں برابر جاری رہا۔ شمالی ہندوستان کی راجپوت ریاستوں نے ان حملوں کو روکنے کی کوششیں کیں مگر ان کے آپس میں سچّا اور پائدار اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے ان کو کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ پشاور اور مغربی پنجاب کے بڑے حصّے پر غزنوی خاندان کی حکومت قائم ہو گئی اور ڈیڑھ سو سال تک قائم رہی۔

1170ء میں محمد غوری نے جو غزنوی خاندان کے زوال کے بعد غزنی کا حکمران بن گیا تھا، ہندوستان میں اپنے مقبوضہ علاقے کو توسیع دینے کے لیے پھر ہندوستان پر حملے شروع کیے۔ یہ ایک بار سخت شکست کھانے کے بعد پھر راجپوت حکمرانوں کی نا اتفاقی کے باعث اسے اور اس کے جنرل قطب الدین ایبک کو برابر فتوحات حاصل ہوتی رہیں یہاں تک کہ محمد غوری کے مرنے کے بعد ایبک 1206ء میں دہلی کو پایۂ تخت قرار دے کر پورے شمالی ہند کا حکمران بن گیا۔ ایبک سے لے کر ابراہیم لودی تک کوئی تین سو سال مختلف مسلمان خاندان اس سلطنت پر جو سلطنت دہلی کہلاتی ہے حکومت کرتے رہے اگرچہ ان کے مقبوضات کا دائرہ اس قدر مختلف رہا کہ علاء الدین خلجی کے زمانے میں انتہائی جنوب کو چھوڑ کر تقریباً سارے ہندوستان پر مشتمل تھا اور سید خاندان کے زمانے میں شہر دہلی اور اس کے آس پاس کے علاقہ تک محدود رہ گیا تھا۔

(ب)

سلطنت دہلی کا قیام تاریخ ہند کے اہم ترین واقعات میں سے ہے۔ ہرش کے بعد ساڑھے پانچ سو سال تک سیاسی انتشار میں گرفتار رہنے کے بعد شمالی ہندوستان کو پہلی بار سیاسی وحدت کی صورت نظر آئی۔ گو نئے حکمران غیر ملکی تھے لیکن وہ ہندوستان کو اپنا وطن بنا کر یہاں کے ہو گئے تھے اگر وہ ان یونانیوں کی طرح جو دوسری صدی قبل مسیح میں ہندوستان پہنچے تھے مدتوں اپنے مرکز سے جدا رہ کر تہذیب و تمدّن سے تہی دست ہوتے تھے، یا ان کے بعد آنے والے سیتھیوں یا ہنوں کی طرح محض ابتدائی تہذیب کے حامل ہوتے تو کچھ عرصے میں ہندو سماج میں جذب ہو جاتے لیکن وہ ایک بین الاقوامی مذہبی، معاشرتی اور سیاسی نظام کے حامل تھے اور بیرونی مرکز سے خواہ وہ محض ایک علامت ہی کی حیثیت کیوں نہ رکھتا ہو وابستہ تھے۔ اس لیے ان پر ہندوستانی رنگ چڑھنے میں بہت دیر لگی۔

دراصل مسلمان حکمرانوں کا خیال یہ تھا کہ وہ ہندوستان میں اسی نمونے کی ریاست اور تہذیب قائم کر سکیں گے جیسی دوسرے اسلامی ملکوں میں تھی یعنی شریعت اسلامی سے محدود شاہی ریاست اور اس کے ماتحت ایک اسلامی معاشرے کی تعمیر کریں گے جس میں غیر مسلم بھی کھپ جائیں لیکن مختلف وجوہ سے جن کا ذکر آئے گا۔ اُن کی یہ کوشش پوری طرح کامیاب نہ ہو سکی اور ہندوستان کی مجموعی زندگی میں وحدت اور استحکام پیدا نہ کر سکی۔

غرض حالات مسلمانوں کے ہندوؤں میں یا ہندوؤں کے مسلمانوں میں جذب ہو جانے کے لیے سازگار نہیں تھے لیکن انھوں نے رفتہ رفتہ دونوں کو ایک دوسرے کو سمجھنے اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے پر مجبور کر دیا اور چند صدی کے بعد ہندوستان کے سیاسی اور تہذیبی مسئلے کو حل کرنے کی ایک نئی صورت پیدا ہو گئی۔ سلطنت دہلی، اس صورت حال سے فائدہ اٹھانا تو درکنار اسے پوری طرح محسوس بھی نہ کر سکی۔ البتہ مغل شہنشاہ اکبر نے ہندوستان کی قومی وحدت کو ہرش کے کم و بیش ایک ہزار سال بعد ایک نئی بنیاد پر قائم کرنے کی شعوری کوشش کی اور اس میں اسے سلطنت دہلی کی تین سو سال کی تاریخ سے، اس کی کامیابیوں اور ناکامیوں سے بڑی مدد ملی۔

ج

اب ہمیں مختصر طور پر جائزہ لینا ہے کہ سلطنت دہلی کی نوعیت کیا تھی وہ کس تہذیبی نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی۔ اور ہندوستان کی قومی وحدت سے اس کا کیا تعلق رہا۔

تیرھویں صدی کا نصفِ اوّل جب ہندوستان میں سلطنت دہلی تشکیل پا رہی تھی مشرق کے مسلمانوں کے لیے انتہائی تردد اور انتشار کا وقت تھا۔ عبّاسی خلافت دم توڑ رہی تھی۔ باطنی فرقے کی منظم سازشیں مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی زندگی کی جڑیں کھود رہی تھیں۔ مغرب سے یورپیوں کی اور شمال مغرب سے مغلوں کی یورش تھی۔ ایشیا میں کوئی طاقت اور اسلامی ریاست نہیں تھی۔ جو اندرونی اور بیرونی دشمنوں سے نپٹ سکے۔ صلاح الدین کی ایوبی سلطنت مٹ چکی تھی۔ غیاث الدین اور معز الدین کی غوری سلطنت کا شیرازہ بکھر رہا تھا جب مغلوں کے حملے نے خوارزم کا خاتمہ کر دیا تو میدان صاف ہو گیا۔

ایسے زمانے میں ہندوستان کی سطح پر دہلی کی سلطنت کا ابھرنا تھا کہ مسلمانوں کے ڈوبے ہوئے دل ابھر آئے۔ انھیں ایک امن کا گوشہ ایک پناہ کی جگہ نظر آنے لگی۔ علما، اولیا اللہ، شعرا، سپہ سالار، مدبر اسلامی ملکوں سے ہندوستان کی طرف آنے لگے۔ دہلی عالمِ اسلام کے ایک اہم مرکز کی صورت اختیار کرنے لگا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت دہلی کے تعمیر کرنے والے سلاطین اور امراء کو یہ سوچنے کا موقع ہی نہ ملا کہ اس کی نوعیت کیا ہو اور اس کا نظم و نسق کیا ہو۔ ایبک کا زمانہ تو محض فوجی قبضے کا دور تھا۔ التمش کی پچیس سال کی حکومت میں سلطنت دہلی کی ظاہری شکل خود بخود اس زمانے کی اسلامی ریاستوں کے عام سانچے میں ڈھل گئی یعنی وہ خلیفۂ بغداد کے برائے نام اقتدار کے ماتحت شرع اسلام سے محدود خود مختار شاہی ریاست بن گئی۔

خلافتِ عبّاسیہ سے ہندوستان کا تعلق التمش کے مستنصر باللہ سے سندِ حکومت حاصل کرنے اور اس کا نام خطبے اور سکّے میں استعمال کرنے سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد قریب قریب ہر سلطان عبّاسی خلیفہ کے اقتدار کو تسلیم کرتا رہا اور جہاں تک ممکن ہوا اس سے سندِ حکومت منگاتا جاری رہا۔ صرف علاؤالدین خلجی کے بارے میں مورخوں کا یہ خیال ہے کہ اسے خود خلافت کا دعوا تھا اگرچہ اس نے اس کا اعلان نہیں کیا اور اس کا بیٹا قطب الدّین مبارک شاہ تو اپنے آپ کو کھلّم کھلّا خلیفہ کہتا تھا۔ مگر خلافت کا تصوّر مسلمانوں کے دلوں میں صدیوں سے عبّاسی خاندان کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا تھا۔ اس لیے سلاطین دہلی عموماً اس خاندان سے اظہارِ عقیدت کرتے رہے۔ 1258ء میں خلافت بغداد کے ختم ہو جانے اور مستعصم باللہ کے قتل ہو جانے کے بعد بھی شاہانِ دہلی سکّے پر اسی کا نام لکھتے رہے اور اسی کے نام کا خطبہ پڑھتے رہے حالانکہ اس عرصے میں عبّاسی خاندان کی ایک شاخ نے مصر میں شاہانِ مملوک کی حمایت میں بغیر سیاسی قوت کے محض روحانی خلافت کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ غیاث الدّین تغلق نے پہلی بار مصر کے عبّاسی خلیفہ سے سندِ حکومت منگائی اور اس کے نام کا خطبہ اور سکّہ جاری کیا۔ دوسرے تغلق بادشاہ اس کی پیروی کرتے رہے۔ تیمور کے حملے کے بعد سید حکمران تیمور اور اس کے بیٹوں کے نام کا خطبہ پڑھنے لگے اور خاندانِ عبّاسیہ سے تعلق کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ لودی اور سور حکمران سکّوں پر اپنے آپ کو نائب امیر المومنین لکھتے تھے گویا ایک بے نام کے خلیفہ سے اظہارِ اطاعت کو ایک قدیم رسم کے پورا کرنے کے لیے، جس کی مدّت سے کوئی عملی اہمیت باقی نہیں رہی تھی، کافی سمجھتے تھے۔ مغل عہد میں یہ سلسلہ بھی ختم ہو گیا۔

صرف خلافت سے تعلّق رکھنے کے معاملے ہی میں نہیں بلکہ اور باتوں میں بھی سلطنت دہلی کی اسلامی شان برائے نام تھی۔ ابتدائی اسلامی ریاست کا تو ذکر ہی کیا ہے عہدِ متاخر کی ریاستوں مثلاً سلجوقی، غزنوی یا غوری ریاستوں میں جتنی اسلامی روح موجود تھی اتنی بھی سلطنت دہلی میں نہیں پائی جاتی۔ یوں تو بادشاہ کی مطلق العنانی اور غیر مشروط اقتدار کا ایرانی تصوّر خلفائے عباسیہ کے زمانے سے

عباسیوں کی ریاست میں نفوذ پارہا تھا اور ایرانی و ترکی ریاستوں میں صاف طور پر نمایاں ہو گیا تھا مگر دہلی کی سلطنت میں اس کا رنگ اور بھی تیز ہو گیا۔ دوسری اسلامی ریاستوں نے حکمران کے مرتبے اور قوت کے معاملے میں اسلامی قانون سے جو انحراف کیا تھا وہ صرف قانون دستوری تک محدود تھا۔ مال، دیوانی اور فوجداری کے قوانین اور وراثت اور نکاح وغیرہ کے قانون کے بارے میں حکمران کو شرع اسلامی کی اس تعبیر کی، جو فقہا کرتے تھے، پابندی کرنی پڑتی تھی۔ مگر سلطنت دہلی میں بادشاہ اس حد تک مطلق العنان ہو گیا تھا کہ نہ صرف ذاتی زندگی میں بلکہ ریاست کے نظم و نسق میں بھی شرع اسلامی کی پابندی کرنا یا نہ کرنا اس کی مرضی پر موقوف تھا۔ خصوصاً قانون عام کا اپنی مرضی سے بنانا اور نافذ کرنا اس کا مسلمہ حق تھا۔ جلال الدین خلجی اور فیروز تغلق اس سے انحراف کی نمایاں مثالیں ہیں۔ مجموعی طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلاطین دہلی اپنے آپ کو حقیقی اقتدار اعلیٰ کا مالک اور شرع اسلامی سے بالاتر سمجھتے تھے۔ وہ ذاتی اور ملکی مصلحتوں کو احکام شرع پر مقدم رکھتے تھے اور ان احکام کی ظاہری پابندی صرف اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ امرا کا طبقہ اور فوج انھیں کافر سمجھ کر بغاوت نہ کر دے جیسی خسرو خاں کے خلاف کی گئی۔

معاشی امور میں بھی سلطنت دہلی اسلام کے بتائے ہوئے راستے سے اور اسلامی ریاستوں کے مقابلہ میں زیادہ دور ہٹ گئی۔ لگان کی شرح اسلامی قانون کے مطابق پیداوار کی $\frac{1}{5}$ (خراب زمین کے لیے اس سے کم) رکھی گئی تھی لیکن لودیوں اور سوریوں کے زمانے میں اس سے بہت زیادہ رہی اور علاؤ الدین خلجی نے اپنی فتوحات کے منصوبوں کو پورا کرنے کے لیے اسے $\frac{1}{2}$ تک پہنچا دیا۔ شرع اسلام نے ان کاشتکاروں کے لیے جو مسلمان ہو جائیں غیر مسلموں کے مقابلے میں آدھا لگان یعنی زیادہ سے زیادہ پیداوار کا $\frac{1}{10}$ مقرر کیا تھا۔ لیکن غالباً سلطنت دہلی نے کبھی اس کی پابندی نہیں کی۔ چنانچہ جب فیروز تغلق نے یہ اعلان کیا کہ جو لوگ مسلمان ہو جائیں گے اُن کا جزیہ معاف کر دیا جائے گا تو اس کے ساتھ نومسلم کاشتکاروں کا لگان کم کرنے کا کوئی ذکر نہیں۔ غیر مسلموں پر جو جزیہ عائد کیا گیا وہ بھی مشکل سے شرعاً جائز کہا جا سکتا ہے اس لیے کہ جزیہ دراصل لازمی فوجی خدمت سے استثنیٰ کا محصول تھا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے لازمی فوجی خدمت کا وجود ہی نہ تھا پھر غیر مسلموں کو استثنیٰ کرنے اور ان سے جزیہ وصول کرنے کا کیا سوال ہے۔ اسلامی قانون وراثت بھی پورے طور پر نافذ نہیں تھا۔ نومسلموں کو مقامی رسم و رواج کی پابندی کی اجازت تھی جو بعض صورتوں میں مثلاً لڑکیوں کو وراثت سے محروم کرنے کے بارے میں سراسر شرع اسلامی کے منافی تھا۔ سود خواری جسے اسلام نے مفاد اجتماعی کے لیے مہلک سمجھ کر قطعاً حرام کر دیا تھا کم سے کم ہندوؤں میں عام طور سے رائج تھی اور سلطنت نے نہ تو اسے قانون کی رُو سے ناجائز قرار دیا اور نہ

اسے روکنے کی کوشش کی۔

اخلاقی حیثیت سے سلاطین کی ذاتی زندگی تو خلافت راشدہ کا زمانہ ختم ہونے کے بعد ہی سے تنقید اور احتساب سے بالاتر قرار دی جا چکی تھی۔ لیکن عام سماج کی مذہبی اور اخلاقی زندگی کی نگرانی جسے ہر اسلامی سلطنت کم و بیش انجام دیتی رہی تھی، ہندوستان میں اتنی نرم ہو گئی تھی کہ نہ ہونے کے برابر تھی۔ احتساب کا محکمہ برائے نام قائم تھا۔ لیکن فیروز تغلق کے سوا کبھی اس کی کوئی قابل ذکر جد و جہد نظر نہیں آتی۔ امرا کا طبقہ تو ہر قسم کی قیود سے تقریباً آزاد تھا۔ دوسرے طبقوں میں اخلاقی ضبط نسبتاً زیادہ تھا لیکن اس میں حکومت کی نگرانی کا بہت کم دخل تھا۔ بلکہ اس کا محرک انفرادی مذہبی اور اخلاقی احساس اور رائے عامہ کا دباؤ تھا۔

غرض اس عہد میں مسلمانوں نے ہندوستان میں ایک اسلامی معاشرہ ضرور قائم کر لیا تھا لیکن جہاں تک اسلامی سلطنت کا تعلق ہے اسے کھینچ تان کر مذہبی اسلامی ریاست کہہ لیجیے ورنہ دراصل دنیوی ریاست تھی۔ سلطنت دہلی کی اسلامی حیثیت کا دوسرے اسلامی ملکوں کے نزدیک مشتبہ ہونا اس سے ظاہر ہے کہ تیمور کو اس سلطنت پر حملہ کرتے وقت یہ کہنے کی جرأت ہوئی کہ میں کافروں کو مسلمان بنانے آیا ہوں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کیا وجوہ تھیں جن سے سلطنت دہلی کی اسلامیت محض نام تک محدود رہی اور اتنی حقیقت بھی نہ حاصل کر سکی جتنی عالم اسلام کی اور ریاستوں میں پائی جاتی تھی۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ دوسرے ملکوں کی حکومت مسلمانوں کے ہاتھ میں اس وقت آئی تھی جب ان کے دل مذہبی جوش سے معمور تھے، ہر مسلمان بجائے خود ایک مبلغ تھا، مسلمان فاتحوں کے کسی جگہ قدم رکھنے کے ساتھ ساتھ بلکہ اکثر اس سے بہت پہلے مذہبی تبلیغ کا پُرامن جہاد زور شور سے شروع ہو جاتا تھا۔ چونکہ ان ملکوں کے پرانے مذاہب اپنا اثر کھو چکے تھے اس لیے مسلمانوں کی تبلیغی جد و جہد کو پوری کامیابی ہوتی تھی۔ تقریباً ساری آبادی مسلمان ہو جاتی تھی اور اسلامی قوانین آسانی سے رائج ہو سکتے تھے۔ مگر جس زمانے میں سلطنت دہلی قائم ہوئی مسلمانوں کا خالص دینی جوش ٹھنڈا پڑ چکا تھا۔ عام لوگوں میں تبلیغ کا شوق اور صلاحیت باقی نہیں رہی تھی۔ سلاطین میں معدودے چند مثلاً فیروز تغلق کے سوا کسی کو اشاعت اسلام کی اہمیت کا احساس نہیں تھا۔ ظاہر ہے کہ جبر کا طریقہ نہ تو شرع اسلام کی رو سے جائز تھا اور نہ حالات کے لحاظ سے قابلِ عمل لیکن کسی دوسرے طریقے سے بھی سلطنت نے کوئی قابلِ ذکر کوشش نہیں کی۔ حضرات صوفیہ نے اپنے طور پر اس کام کا بیڑا اٹھایا مگر ان کی راہ میں بڑی مشکلیں حائل تھیں۔ ملک کی نہایت

وسیع اور زیادہ تر چھوٹے چھوٹے قریوں پر مشتمل ہونا جو بعض علاقوں میں ایک دوسرے سے بہت فاصلے پر واقع تھے، آمد و رفت کی دشواریاں، بدامنی، جنگ و جدل۔ اس کے علاوہ ہندو مذہب کی جڑیں مضبوطی سے لوگوں کے دلوں میں قائم تھیں۔ اگرچہ مسلمانوں کا معاشرتی نظام جس میں ابھی تک اخوت و مساوات کا کچھ رنگ باقی تھا ہندوؤں کے نچلے طبقے کو اپنی طرف کھینچتا تھا لیکن ان کی قدامت پسندی اور وہ وحشت جو اجنبی فاتح قوم سے ہوا کرتی ہے انھیں روکتی تھی۔ اونچے طبقے عموماً اپنے مذہب سے مطمئن تھے اور اپنی سماجی حالت سے بھی۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیوں کی جماعت نے ان ناسازگار حالات میں عام طور پر بغیر حکومت کی مدد کے محض اپنے جوش ایمانی سے تبلیغ کے میدان میں حیرت انگیز کام کیا اور زبردست کامیابی حاصل کی۔ لاکھوں کروڑوں ہندو جن میں اونچے طبقے کے بھی بہت سے لوگ شامل تھے مسلمان ہو گئے۔ پھر بھی مسلمانوں کی تعداد غیر مسلموں کے مقابلے میں اس قدر کم رہی کہ اسلامی ریاست کے لیے یک جہتی اور ہم آہنگی کی جو فضا درکار ہے وہ پیدا نہ ہو سکی۔

اس کے علاوہ جتنے پرانے اور نئے مسلمان ہندوستان میں موجود تھے خود ان میں بھی ملّی وحدت اس حد تک موجود نہیں تھی کہ وہ ریاست کی پالیسی پر کوئی خاص اثر ڈال سکیں اور سلطان کو اسلامی اصول کے مطابق حکومت کرنے پر مجبور کر سکیں۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اس وقت تک وحدت اسلامی کا تخیل کمزور ہو چکا تھا اور نسلی اور قومی تفریق پیدا ہو چکی تھی۔ ہندوستان کی فضا میں یہ تفریق اور گہری ہو گئی۔ ترک اور خلجی، ایرانی و مغل میں نسلی احساس نے ایک خلیج حائل کر دی تھی اور پھر یہ سب کے سب اپنے آپ کو نو مسلم ہندوستانیوں سے برتر سمجھتے تھے۔ ان مشترک عناصر میں بنائے اشتراک اصولاً مذہب تھا لیکن عملاً ان کو ایک رشتے میں مربوط کرنے والی سلطان کی ذات تھی۔ اسی وجہ سے سلطان کی مطلق العنانی اور بھی بڑھ گئی تھی۔ دوسری اسلامی ریاستوں میں جمہور مسلمین کے خیالات اور احساسات کی کسی حد تک نمائندگی کرنے والی اور ریاست کی اسلامی شان کی حفاظت کرنے والی ایک قوت موجود تھی یعنی علماء کی جماعت۔ کوئی حکمران "اجماع" یعنی علماء کی مجموعی رائے کو آسانی سے نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔ مگر ہندوستان میں سلطنت دہلی کے زمانے میں علما کی جماعت صرف فقہا تک محدود تھی اور وہ بھی عموماً ریاست کے ملازم تھے۔ آزاد علما کا طبقہ جیسا دوسرے ملکوں میں ہوا کرتا تھا یہاں موجود نہیں تھا۔ انفرادی طور پر بعض فقہا نے انتہائی اخلاقی جرأت سے کام لے کر سلاطین کی بے عنوانیوں کو روکنے کی کوشش کی اور کبھی کبھی انھیں کامیابی بھی ہوئی۔ لیکن عام طور پر اس عہد میں فقہا سلطنت کی استبدادی مشین کے پرزے بن کر رہ گئے تھے۔ ان کا کام دنیا کے اور قانون دانوں کی طرح یہ تھا کہ حسب واقعات کو قانون کے

تحت نہ لاسکیں تو قانون کو کھینچ تان کر واقعات کے مطابق کر دیں۔ اُن میں سے اکثر امراء کی طرح عیش پرستی اور اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے، جس نے عام مسلمانوں کو ان سے اور بھی بدظن کر دیا۔

صوفیہ کا طبقہ جس سے جمہور مسلمین کو گہرا تعلق اور دلی عقیدت تھی غالباً سلاطین کی بے اصولی اور مطلق العنانی کی روک تھام کر سکتا تھا مگر اس طبقے کو عموماً سیاسی امور سے دلچسپی نہیں تھی۔ کبھی کبھی کوئی بوریا نشین تخت شاہی کے مالک کو چشم نمائی کر دیتا تھا۔ مگر مجموعی طور پر ہندوستان کے صوفی اپنے پیش رووں کی طرح اسی پر قناعت کرتے تھے کہ رموزِ مملکت کو خسروانِ تاجدار پر چھوڑ کر گوشہ نشینی کی زندگی میں تبلیغ و ہدایت کا کام انجام دیں۔ بلکہ اس ملک کی فضا میں وحدت وجود کے عقیدے اور اس کے ساتھ ترک و تجرد کے نظریے کو اور زیادہ فروغ ہوا اور حضرات صوفیہ نے زندگی کی شورشوں اور آلودگیوں سے الگ اپنی ایک نئی دنیا بنا لی جسے اس دنیا سے بہت کم علاقہ تھا۔ اسلام کا پیام غیر مسلموں تک پہنچانے میں، مسلمانوں میں گہری مذہبی روح، وسعت خیال، رواداری اور انسانی ہمدردی پیدا کرنے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بظاہر جو روحانی خلیج حائل تھی اسے ایک حد تک پاٹنے میں ان کا کارنامہ صفحۂ تاریخ پر زریں حرفوں میں لکھنے کے قابل ہے۔ لیکن ریاست کے نظم و نسق پر ذمہ داری سے تنقید کرنا یا اس کی اصلاح کی کوشش کرنا ان کے دائرۂ فکر و عمل سے باہر تھا۔

غرض سلطنت دہلی اصل معنی میں تو کیا اس محدود معنی میں بھی اسلامی ریاست نہیں کہی جا سکتی جس میں ہم یہ لفظ عہدِ وسطیٰ کی اور مسلمان ریاستوں کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح اسے مسلمانوں کی قومی ریاست بھی نہیں کہہ سکتے۔ دراصل یہ مسلمان حکمرانوں کی مطلق العنان ریاست تھی۔ مسلمان سلطان کے ہم مذہب تھے۔ فوج کا بڑا حصہ ان پر مشتمل تھا اور ضرورت کے وقت سلطان ان کی مدد پر زیادہ بھروسہ کر سکتا تھا۔ اس لیے ان کے ساتھ مجموعی طور پر نومسلموں سے بہتر سلوک ہوتا تھا۔ خود مسلمانوں کے اندر بھی تفریق کی جاتی تھی۔ امرا کو عوام پر اور باہر سے آئے ہوئے مسلمانوں کو ہندوستانی نومسلموں پر فوقیت حاصل تھی مگر حیثیت ان سب کی رعایا کی تھی۔ سلطنت کی پالیسی کی تشکیل میں جس طرح ہندو رعایا کو کوئی دخل نہیں تھا۔ اسی طرح مسلمان رعایا کو بھی نہیں تھا۔

آئیے اب ذرا یہ بھی دیکھیں کہ ہندوؤں سے، جن پر آبادی کا بڑا حصہ مشتمل تھا، سلطنت دہلی کا کیا تعلق تھا اور کیسا سلوک رہا اور ہندوستانی قومیت کے حق میں یہ عہد کیسا ثابت ہوا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ آٹھویں صدی سے دسویں صدی تک جنوب کو چھوڑ کر تقریباً سارے ہندوستان میں راجپوتوں کی حکومت تھی اور ان کی سپہ گری اور بانکپن کی خوشنما تہذیب کا دور دورہ تھا۔ اس زمانے میں ہندو

معاشرے میں ذاتوں کی تقسیم و تفریق انتہا کو پہنچ گئی تھی۔ پرانے چھتری اور ویش بھی شودروں کی طرح ذیلی ذاتوں میں بٹ کر اپنی حیثیتوں کو کھو چکے تھے۔ صاحب اقتدار طبقوں یعنی راجپوتوں اور برہمنوں کی بھی نہ جانے کتنی ذاتیں اور گوتیں بن گئی تھیں خصوصاً راجپوتوں کی قبائلی روح اس قدر قوی تھی کہ خود ان کے اندر اتحاد کا کوئی امکان ہی نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ اس انتہائی انتشار کی حالت میں ہندوستان کی قومی اور سیاسی وحدت کا تصور خواب میں بھی نہیں آسکتا تھا۔

اسی تفریق اور انتشار کی وجہ سے مسلمان حملہ آوروں کو ہندوستان میں قدم جمانے کا موقع مل گیا۔ محمود غزنوی کے حملوں کا تو کبھی متحدہ مقابلہ ہوا ہی نہیں۔ محمد غوری کے مقابلے میں راجپوت حکمرانوں نے عین وقت پر ایک متحدہ محاذ قائم کرنے کی کوشش کی مگر اس میں کچھ زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔ قنوج کا طاقتور راجہ بالکل الگ رہا اور مجموعی طور پر شاید ہندوستان کی پوری قوت مدافعت کے دسویں حصے سے بھی کام نہیں لیا جا سکا۔

مسلمانوں کی مستقل حکومت شمالی ہند میں قائم ہونے کا ردِ عمل ہندوؤں پر وہی ہوا جو ہنوں اور گرجروں کی فتوحات کا آٹھویں صدی میں ہوا تھا۔ ان کے جسم فاتح قوت کے آگے جھک گئے مگر ان کی روحیں نسلی اور مذہبی، خود بینی اور بیگانہ وشی کے حصار میں اس طرح محصور ہو کر بیٹھ گئیں کہ بظاہر ان میں اور مسلمانوں میں کسی قسم کا میل جول ناممکن نظر آنے لگا۔ ملیچھ کا لقب جو پہلے ہنوں اور گرجروں کے لیے استعمال ہوا تھا۔ اب مسلمانوں کے لیے استعمال ہونے لگا اور راسخ العقیدہ ہندو ان کے سائے سے پرہیز کرنے لگے۔ عام ہندوؤں کی یہ بیزاری تو زیادہ تر تعصبات پر مبنی اور جذباتی رنگ کی تھی، لیکن اونچے طبقوں کی کبیدگی صرف مذہبی یا نسلی تعصب کا نتیجہ نہ تھی بلکہ اس سے زیادہ ٹھوس بنیادوں پر قائم تھی۔

ہندو راجاؤں اور چھوٹے مقامی رئیسوں کو یہ اندیشہ تھا کہ مسلمان حکمران ان کے مقبوضات کو چھین کر اپنی سلطنت میں شامل کرلیں گے اور یہ چیز نہ صرف ذاتی اغراض کی بنا پر بلکہ اصولاً بھی ان کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ وحدانی ریاست کا تصور جو مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم سے اور ایران کی مثال سے اخذ کیا تھا ہندوستانی روایات کے بالکل خلاف تھا۔ اس لیے ہندوستانی ذہن اسے کسی طرح قبول ہی کر سکتا تھا۔ راجپوتوں میں قبائلی روح اس قدر قوی تھی کہ ان کی ہر چھوٹی بڑی ریاست اپنے اقتدار اعلا کو جان کے برابر عزیز رکھتی تھی اور کسی مرکزی قوت کی اطاعت کے لیے تیار نہ تھی۔ اب رہے دوسرے ہندو رئیس تو ان کے لیے مرکزی حکومت کے ماتحت ہونا کوئی نئی بات نہ تھی۔ لیکن

ریاست کے جس تصوّر سے وہ مانوس تھے وہ وفاقی سلطنت کا تھا جو ماتحت ریاست سے محض حلف اطاعت اور خراج لے کر اس کو اندرونی معاملات میں آزاد چھوڑ دیتی تھی۔ ایک وحدانی ریاست کے جوان کی حکومت کا سرے سے خاتمہ کرنا چاہتی تھی وہ دل و جان سے مخالف تھے۔

برہمنوں کے طبقے کو بھی انقلاب حکومت سے کچھ کم نقصان نہیں پہنچا تھا۔ اگرچہ سلطنت دہلی نے ہندوؤں کو مذہبی آزادی دی تھی، ان کے شخصی قانون کو تسلیم کیا تھا اور اس قانون کے نفاذ کے لیے عدالتوں میں پنڈتوں کا تقرر کیا تھا لیکن برہمنوں کے جو مستقل حقوق تلف ہو گئے تھے ان کی تلافی اس سے کسی طرح نہیں ہو سکتی تھی۔ پہلے وہ اُن ریاستوں میں جن کی جگہ دہلی سلطنت نے لے لی تھی، درباروں میں پروہت اور جوتشی اور عدالتوں میں منصف کی حیثیت سے دخیل تھے۔ سرکاری اوقاف خیرات و حسنات کے محکمے ان کے ہاتھ میں تھے۔ قانون ان کے مستقل حقوق اور اختیارات کو تسلیم کرتا تھا، ریاست ان کی حفاظت کی ضامن تھی۔ انقلاب حکومت نے جہاں بلاواسطہ ان کی سرکاری حیثیت کو ختم کر ڈالا بالواسطہ ان کے نجی اثر اور نفوذ کو بھی کم کر دیا۔ مسلمانوں میں مذہبی پیشواؤں کی کوئی الگ ذات یا طبقہ نہیں تھا۔ ان کی مثال سے ہندوؤں کے دل میں بھی برہمنوں کی عظمت بہت کم ہو گئی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ سلطنت دہلی کے علاقے سے برہمن بڑی تعداد میں ملک کے دوسرے حصوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں جہاں ہندوؤں کی حکومت تھی چلے گئے ہوں۔

اب رہے عام ہندو یعنی متوسط طبقے اور نچلے طبقے کے لوگ تاجر، کاریگر، دیہاتی شرفا (خوط اور مقدم) کسان اور مزدور۔ ان کا رویّہ ریاست کے ساتھ کچھ اور رہا اور عام مسلمانوں کے ساتھ کچھ اور۔ ریاست سے ان کا تعلق صرف اتنا تھا کہ اس کو لگان اور محصول ادا کر دیتے تھے اور اس سے ملک میں امن و امان قائم رکھنے کی توقع رکھتے تھے۔ اجنبی حکمرانوں سے ابتدا میں جو وحشت ہوتی ہے اس کے دور ہو جانے کے بعد وہ چار و ناچار ان کے ساتھ نباہ کرنے پر تیار ہو گئے۔ اس لیے کہ انھیں حکومت سے شکایت کی کوئی خاص وجہ نہیں تھی۔ مجموعی طور پر مسلمان حکمران امن و امان قائم رکھتے تھے۔ انصاف کے ساتھ حکومت کرتے تھے، اور انھوں نے ہندو رعایا کو مذہبی اور تہذیبی آزادی دے رکھی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے ریاست کا قانون بدل کر اسلامی قانون رائج کر دیا تھا لیکن ہندوستان میں یہ کوئی نئی بات نہیں تھی کہ حکمران طبقہ اپنا مذہبی قانون جاری کرے۔ ہندو اور بودھ فرمانروا بھی یہی کرتے آئے تھے بلکہ سلاطین دہلی نے تو اتنی رواداری برتی کہ صرف قانون عام اپنا جاری کیا اور شخصی و مذہبی امور میں ہندوؤں کے دھرم شاستر کے اصول کو جاری رکھا اور اس کے نفاذ میں مدد دینے کے لیے ملک کی

مرکزی عدالت اور صوبوں کی عدالتوں میں پنڈت مقرر کیے۔ اگر کوئی بادشاہ ہندو رعایا پر بے جا سختیاں کرتا تھا تو وہ حکومت کے خلاف اٹھ کھڑی ہوتی تھی جو عموماً خود حکمران یا اس کے خاندان کے زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوتا تھا۔

ایک لحاظ سے ہندوستانی ذہن کو سلطنت دہلی کا دل سے خیر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی ملکی روح ابتدا سے سیاسی وحدت کی آرزو رکھتی ہے۔ یہ روح ناموافق حالات میں دب جایا کرتی ہے مگر کبھی فنا نہیں ہوتی۔ راجپوتوں کے دور میں صدیوں سے سیاسی وحدت کا تصور سویا ہوا تھا۔ مسلمان حکمرانوں نے اسے پھر جگایا اور ایک حد تک حقیقت کا جامہ بھی پہنا دیا۔ مگر اس سیاسی وحدت کی قدر ہندو جماعت اس وجہ سے نہیں کر سکتی تھی کہ وہ ریاست کو اپنی ریاست نہیں سمجھتی تھی۔ یوں تو مطلق العنان شاہی ریاست کو کوئی جماعت بھی اپنا نہیں سمجھتی تھی۔ چنانچہ جس معنی میں موجودہ زمانے کی جمہوری ریاست قومی کہلاتی ہے اس معنی میں سلطنت دہلی کو مسلمان بھی اپنی قومی ریاست نہیں کہہ سکتے تھے۔ پھر بھی مسلمانوں کو اس ریاست کے حکمرانوں سے ہم مذہبی کا اور بعض کو اتحاد نسل کا تعلق تھا۔ مگر ہندوؤں کو اس سے کسی قسم کا لگاؤ نہ تھا اور نہ اُن سے اس کی توقع ہو سکتی تھی۔ اس لیے دونوں کے بیچ میں جو غیریت کا پردہ حائل تھا اسے دُور کرنے کی ان حکمرانوں کی طرف سے ایک عرصہ تک کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ اسلامی ریاست کے نام کی لاج رکھنے کے لیے ہندوؤں پر جو جزیہ عائد کیا گیا تھا اس نے اس غیریت کے احساس کو اور بڑھا دیا۔ گو جزیہ کی رقم بہت کم تھی اور باقاعدہ وصول بھی نہیں کی جاتی تھی پھر بھی اس کے نام سے ہندوؤں کی خودداری کو ٹھیس لگتی تھی۔ اس لیے کہ جزیہ کی ادائیگی اپنے مقصد سے ہٹ کر ایک علامت کمتری بن گئی تھی۔ اس کے علاوہ اگرچہ اصولاً ہندو ریاست کے کسی عہدے سے محروم نہیں کیے گئے تھے لیکن عملی طور پر وہ محکمۂ مالگذاری کے چھوٹے عہدوں کے سوا بڑے عہدوں پر شاذ و نادر ہی مقرر کیے جاتے تھے۔ محمد تغلق پہلا سلطان تھا جس نے ہندوؤں کی تالیف قلوب کی پالیسی اختیار کی۔ سلطنت کے آخری زمانے میں خصوصاً سکندر لودی اور شیر شاہ سوری کے عہد میں عہدہ داروں کے تقرر میں ہندو مسلمان کی تفریق بہت کم ہو گئی تھی۔ ہندوؤں نے فارسی زبان پڑھنا شروع کر دی تھی اور مالی محکموں میں بڑے بڑے ذمہ داری کے عہدے پانے لگے تھے اس کے علاوہ عام ہندو بھی سلطنت سے ایک حد تک مانوس ہو گئے تھے۔

غرض سلطنت دہلی نے کم سے کم شمالی ہند میں جو سیاسی وحدت پیدا کی اس سے قومی وحدت کا جذبہ از سر نو ابھرنے کی ایک راہ نکلی تھی۔ لیکن سلطنت کی سیاسی پالیسی نے اس میں کوئی مدد نہیں دی

بلکہ اور رکاوٹ ڈالی۔ وفاقی ریاست کے ہندوستانی تصوّر کی جگہ وحدانی ریاست کا تصوّر اختیار کر کے اس نے راجپوت راجاؤں اور دوسرے رئیسوں کی مخالفت مول لے لی۔ اسلامی ریاست کے نام کو نباہنے کی بے فائدہ کوشش کے سلسلے میں اس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں سیاسی حیثیت سے تفریق کی اور ہندوؤں پر جزیہ عائد کیا جس کی وجہ سے عام ہندوؤں کا دل اس سے کھٹا ہو گیا۔ البتہ مسلمانوں کی خود مختار حکومتیں جو ملک میں جا بجا قائم ہوئی تھیں خصوصاً بہمنی سلطنت اور اس کے جانشین دکنی ریاستیں، بنگال اور کشمیر کی بادشاہتیں جو مسلمانوں کے مرکز سے دُور تھیں اپنی صلح کل پالیسی کی وجہ سے ہندوؤں میں زیادہ مقبول ہوئیں۔

لیکن ہندو سلطنت دہلی سے کتنے ہی بددل کیوں نہ ہوں عام مسلمانوں سے ان کے تعلقات خاصے خوشگوار ہو گئے۔ جب انھوں نے دیکھ لیا کہ مسلمان ہندوستان کو اپنا وطن بنا کر یہاں رہنے آئے ہیں۔ ان کے دل بڑی حد تک نسلی تعصب کے جذبے سے پاک ہیں اور مذہبی تعصب اور فتح مندی کا غرور رفتہ رفتہ کم ہوتا جاتا ہے تو ان کی وحشت مسلمانوں سے گھٹتی گئی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی باہمی منافرت کے دُور کرنے اور انھیں ایک دوسرے سے قریب تر لانے میں خود مختار مسلمان حکمرانوں کے علاوہ مسلمان صوفیوں کا بھی بہت بڑا حصہ ہے۔

حضرات صوفیہ نے اسلام کے عقیدۂ توحید کو ہندوؤں کے سامنے وحدت الوجود کے رنگ میں پیش کیا۔ اس عقیدے میں ہندوؤں کو اپنے ویدانت کے فلسفے کی جھلک نظر آئی اور اس نے ان کے دلوں کو اپنی طرف کھینچا۔ اس سے بھی زیادہ کشش ان کے لیے اسلام کے معاشرتی نظام میں تھی جو اخوت اور مساوات کی اساس پر تعمیر ہوا تھا۔ غرض بہت سے ہندو تو اسلام کے دائرے میں داخل ہو گئے اور جو مسلمان نہیں ہوئے انھیں بھی مسلمانوں سے پہلی سی وحشت نہیں رہی۔ جو ہندو مسلمان ہو جاتے تھے ان کی کچھ دن تو اپنی سماج سے اَن بن رہتی تھی مگر رفتہ رفتہ مصالحت ہو جاتی تھی اور وہ باہر کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان رابطہ کا کام دیتے تھے۔

ہندو بھگتوں نے جس طرح بھکتی کی تحریک میں اسلام اور ہندو دھرم کے اذعانی عقائد اور ظاہری رسوم و عبادات سے قطع نظر کر کے دونوں کے باطنی مذہبی شعور کو سمو دیا اس کا مختصر ذکر ہم آگے کریں گے۔ یہاں صرف اتنا کہنا ہے کہ اُن بزرگوں کی بدولت مصالحت کی ایک عام فضا پیدا ہو گئی جس نے ہندو مسلمانوں میں میل جول پیدا کرنے میں بڑی مدد دی۔

غرض اس ساڑھے تین سو سال کے زمانے میں جس کا ذکر ہم کر رہے ہیں کچھ تو زندگی کی ضرورتوں نے

اور کچھ صوفی بزرگوں کی سچی مذہبیت اور وسعت قلب نے عام تہذیب و معاشرت کے دائرے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو باوجود بہت سی رکاوٹوں کے ایک دوسرے سے قریب تر کردیا۔ ان کے تہذیبی اثرات ایک دوسرے پر پڑنے لگے جن کا اثر زندگی کے ہر شعبے میں نظر آنے لگا۔ اس سے پہلے بھی ہم ہندوستان کی مقامی اور فرقہ وار تہذیبوں کے ذکر کو اپنے دائرۂ بحث سے باہر سمجھ کر صرف ہر دور کی مشترک تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالتے رہے ہیں۔ اسی طرح اب بھی ہمیں ہندوؤں اور مسلمانوں کی جداگانہ تہذیبوں سے جو اپنے دائروں میں نشوونما پاتی رہیں کوئی بحث نہیں بلکہ صرف ان نقطوں کو دکھانا ہے جہاں ان تہذیبوں کے دائرے ایک دوسرے کو چھوتے ہیں۔

سب سے پہلی اور سب سے اہم چیز جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کردی بھکتی کی تحریک تھی۔ ہم دوسرے باب میں لکھ چکے ہیں کہ جنوبی ہند میں ساتویں سے دسویں صدی عیسوی تک مختلف محرکات کی وجہ سے، جن میں ایک قوی محرک نو وارد مسلمانوں کے جاندار اور جاں بخش مذہبی عقیدے کا اثر تھا، بھکتی کا عقیدہ ادیاروں اور الوار شاعروں کے کلام میں نشوونما پاتا رہا۔ یہاں تک کہ گیارھویں صدی میں رامانج نے اسے فلسفے کی بنیاد پر استوار کردیا۔ رفتہ رفتہ اس کا اثر شمالی ہند تک پہنچنے لگا اور وشنو مت کو جو راجپوت ریاستوں میں فروغ پارہی تھی تقویت پہنچانے لگا تیرھویں صدی کے شروع میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہونے کے بعد شمالی ہند میں بھکتی کے لیے اور بھی سازگار ماحول پیدا ہوگیا۔

رامانج کے سلسلے کے مشہور معروف بھگت رامانند کی بدولت جن کا زمانہ غالباً چودھویں صدی کے آخر سے پندرھویں صدی کے وسط تک تھا بھکتی کا مسلک شمالی ہند میں بڑے زور شور سے پھیلا اور اس نے ہندوؤں کی مذہبی زندگی میں نئے سرے سے جان ڈال دی۔ رامانند نے بھکتی کا موضوع وشنو کے بجائے اُن کے اوتار رام کو قرار دیا۔ جن کی برگزیدہ شخصیت انسانی تخیل سے قریب تر تھی۔ اور فراخ دلی سے اپنے حلقے کا دروازہ چاروں ہندو ذاتوں کے مردوں اور عورتوں بلکہ مسلمانوں کے لیے بھی کھول دیا۔ رامانند کے باکمال چیلے تلسی داس نے رام بھکتی کے اصل مسلک کی تبلیغ کا بیڑا اٹھایا اور شعر و نغمہ کے جادو سے ہندوؤں کے دلوں کو تسخیر کرلیا۔ ان کے دوسرے ممتاز پیرو کبیر نے جن کا زمانہ پندرھویں صدی کی ابتدا سے، اس صدی کے آخر یا سولھویں صدی کے آغاز تک تھا، بھکتی کی ایک نئی راہ کھولی جس پر ہندوؤں کے ساتھ بہت سے مسلمان بھی چلنے لگے۔

معرفت کے اس نئے راگ میں جو کبیر نے چھیڑا عام ہندوؤں اور مسلمانوں کے گہرے روحانی جذبات سموئے ہوئے ہیں۔ اس میں عاشقانہ ذوق و شوق، سوز و ساز، تسلیم و رضا کے ساتھ ساتھ مصلحانہ بلکہ مجاہدانہ جوش و خروش بھی ہے۔ ایک طرف وہ نغمۂ عشق ہے ذات الٰہی کی محبت اور مرشد کی عقیدت سے معمور، اور دوسری طرف نعرۂ جنگ ہے۔ ظاہری مذہب کی رسوم و روایات، عقائد و عبادات کے خلاف۔ کبیر کے ہاں معبود حقیقی کا تصوّر خالص باطنی تصوّر ہے جو بظاہر متضاد صفات کا جامع ہے۔ خدا زمان و مکان کے باہر بھی ہے، متشخص بھی، غیر متشخص بھی، محدود بھی، لامحدود بھی، موجود بھی اور معدوم بھی۔ یعنی دراصل خدا کی معرفت ایک واردات قلبی ہے تصوّر سے ماورا، صفات و تعینات سے بری، جب اس کے تصوّر کی کوشش کی جاتی ہے تو مختلف انسانوں کے ذہن میں متضاد باتیں آتی ہیں اور وہ اس کی طرف متضاد صفات منسوب کرتے ہیں۔ چونکہ حقیقت یعنی واردات قلب ایک ہی ہے اس لیے حقیقت کی مختلف اور متضاد تعبیریں اپنی اپنی جگہ ٹھیک ہیں گو ان میں سے کوئی بھی حقیقت کو پوری طرح ظاہر نہیں کرتی۔ غرض کبیر اسلام اور ہندویت دونوں کی روحانی بنیاد کو ایک سمجھتے ہیں۔ دونوں کے تصوّرات و اصطلاحات سے یکساں کام لیتے ہیں۔ مگر ثبوتی مذہب کی ان پوری عمارتوں سے جو دونوں مذاہب نے اپنے اپنے روحانی واردات کی بنیاد پر تعمیر کی ہیں یکساں بیزار ہیں۔ ذات پات اور نسل و وطن کے امتیازات کے وہ سختی سے مخالف ہیں اور سب انسانوں کو برابر سمجھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تعلیم کو بھگتی کے اور علم برداروں کی طرح نہ کوئی منظم شکل دی اور نہ قلم بند کیا بلکہ اپنے خیالات و جذبات کو متفرق گیتوں میں ظاہر کیا جو ان کی زندگی میں زبانی گائے جاتے تھے اور آگے چل کر متعدد کتابوں میں جمع کیے گئے۔ بہت سے ہندو مسلمان ان کے پیروؤں کے سلسلے میں داخل ہو گئے۔ آج بھی کبیر پنتھی خاصی تعداد میں موجود ہیں۔

اسی زمانے میں پنجاب کے شہر گوجرانوالہ کے مضافات میں وہ جلیل القدر عارف پیدا ہوا جسے دنیا گرو نانک کے نام سے جانتی ہے (1469ء)۔ نانک نے ہندو استادوں سے بھاشا اور سنسکرت اور مسلمان استاد سے فارسی پڑھی اور کچھ دن تک نواب دولت خاں کے ہاں ملازم رہے مگر ان کی طبیعت ابتدا سے دنیاوی امور سے اچاٹ اور حقیقت و معرفت کی طرف مائل تھی۔ 1499ء میں تیس برس کی عمر میں انھوں نے دنیا کو چھوڑ کر فقیری لی اور ہندوستان کے طول و عرض میں پھر کر حق کے پرستاروں کو وحدت کا نغمہ سناتے رہے۔ ان کے اشعار جو بھاشا اور پنجابی میں ہیں، جن میں فارسی عربی الفاظ کثرت سے موجود ہیں جمع کر کے سکھوں کی مقدس کتاب گرنتھ صاحب میں شامل کر لیے گئے۔ آخر عمر کا زمانہ ختم

ہوگیا اور وصلِ محبوب کی مشتاق روح دیارِ محبوب میں پہنچ گئی۔ گرونانک کی وفات کے متعلق ایک نہایت لطیف حکایت مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے مرنے کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں میں جھگڑا ہونے لگا۔ دونوں فریق انھیں اپنے مذہب کا سمجھ کر ان کی تجہیز و تکفین اپنے طریقے پر کرنا چاہتے تھے مگر چادر اٹھا کر دیکھتے ہیں تو لاش کا پتہ نہیں بس پھولوں کا ایک ڈھیر رہ گیا ہے۔ ان پھولوں کو دونوں نے بانٹ لیا۔

گرونانک نے بھی کبیر کی طرح ہندو مذہب اور اسلام کے باطنی عقائد کو سمو کر ایک نئے مذہب کی بنا ڈالی۔ مگر ان کا ذاتِ الٰہی کا تصور اسلامی عقیدۂ توحید سے قریب ہے۔ اُن میں روحانی مرشد سے زیادہ اخلاقی معلّم کی شان نظر آتی ہے۔ مذہب کے ظاہری اور رسمی پہلو سے وہ بھی اتنے ہی بیزار تھے جتنے کبیر مگر وہ محض وارداتِ قلب کو مذہب کی کائنات نہیں سمجھتے بلکہ اخلاقی عمل کو اس سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ ذات پات کے قائل نہیں مگر تناسخ کو مانتے ہیں۔ سکھوں کے عقیدے کے مطابق ان کی وفات کے وقت ان کی روح گرو انگد دیو کے جسم میں داخل ہوگئی اور باری باری ہر گرو کے جسم میں حلول کرتی رہی۔ ان کے پیرو بہت کثرت سے ہوئے اور آگے چل کر ان کی تعلیم نے ایک سیاسی تحریک کے ساتھ مل کر سکھ مذہب کی شکل اختیار کر لی۔

مذہبی بیداری کی وہ لہر جو ہندویت اور اسلام کے باہمی عمل اور ردّ عمل سے پیدا ہوئی سولھویں صدی کے شروع تک بنگال پہنچ چکی تھی۔ یہاں کئی چھوٹے چھوٹے فرقے پیدا ہوگئے تھے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے مثلاً سیتہ پیر کے ماننے والوں کا گروہ۔ لیکن سب سے بڑی مذہبی تحریک جو بنگال میں اس سرے سے اس سرے تک پھیل گئی عارف ربّانی چیتن (1485ء تا 1533ء) کی کرشن بھگتی کی تحریک تھی۔ اس کے بنیادی اصول وہی ہیں جو بھگتی کے مسلک میں ہر جگہ پائے جاتے تھے۔ یعنی شخصی معبود کا تصور، اس کی عقیدت و محبت کو ذریعۂ نجات جاننا، گرو کی عظمت، ذات پات اور رسوم و عبادات کی مخالفت۔ مگر بنگال روح کی شدّتِ احساس اور جوشِ جذبات نے انھیں اور شدید کر دیا۔ چیتن نے بھگتی کا موضوعِ شعور رومان کا ہیرو سری کرشن کو بنایا اور وہ کیف و سرور، وجد و حال پیدا کرنے کے لیے جو ان کے نزدیک عرفانِ الٰہی کا واحد ذریعہ ہے والہانہ رقص و سرود پر زور دیا۔ ان کا مسلک نہ صرف ہندو عوام میں مقبول ہوا بلکہ کچھ مسلمان بھی ان کے پیروؤں میں شامل ہوگئے۔

مہاراشٹر میں کرشن بھگتی کی تحریک بنگال سے تقریباً دو صدی قبل اٹھ چکی تھی۔ اس کے بانی نام دیو تھے جن کا نام مشہور و معروف بھگتوں کے سلسلے میں راما نند سے بھی پہلے آتا ہے۔ اُن کی ولادت غالباً

چودھویں صدی کے شروع میں ہوئی تھی۔ جب علاؤ الدّین خلجی کی فتوحات کے ذریعے مسلمانوں کا قدم پہلی بار مہاراشٹر کی سرزمین میں پہنچا۔ رام دیو کی مناجاتوں میں بھی روحانی کیف وسرور ہے جو آگے چل کر چیتن کے یہاں پایا جاتا ہے مگر زیادہ ضبط واعتدال کے ساتھ۔ ان کی تعلیم عوام کے علاوہ خواص میں بھی مقبول ہوئی اور ان کے چیلوں میں جنھوں نے آگے چل کر ان کے پیام کی تبلیغ کی بہت سے برہمنوں کے نام بھی شامل ہیں۔ سترھویں صدی میں اس علاقے میں ایک اور شہرۂ آفاق بھکت تکارام گزرے ہیں جن کی تعلیمات میں اسلامی تصوّف کا رنگ اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔

اُن پاک نفس عارفوں کی، جن میں سے چند ممتاز شخصیتوں کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ کوشش تھی کہ مذاہب کے ظاہری ڈھانچوں کو چھوڑ کر خالص روحانی واردات قلب کی بنیاد پر ایک ایسا مذہب قائم کریں جس میں ہندو باطنیت اور اسلامی تصوف کا جوہر گھل مل کر ایک ہو جائے اور سارا ہندوستان مذہبی وحدت کے رنگ میں رنگ جائے لیکن ظاہر ہے کہ محض باطنی احساس کسی مذہبی نظام کی تعمیر کے لیے کافی نہیں۔ وہ واردات قلب جو مذہب کی جان ہے ہر داخلی کیفیت کی طرح آناً فاناً گزر جاتی ہے اسے پائدار شکل میں لانے کے لیے رسمی مذہب کے محسوس پیکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ عالم خارجی میں جس طرح روح کا بغیر جسم کے، جوہر کا بغیر عرض کے، ظہور میں آنا محال ہے، اسی طرح مذہب کی نمود بغیر اصول وعقائد رسوم وعبادات کے نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ اس مذہبی روح نے بھی جسے ان عارفوں کی تعلیم نے پیدا کیا تھا تھوڑے ہی دن میں محسوس خارجی شکل اختیار کرلی۔ ان کے الگ الگ فرقے بن گئے جن میں رسمی مذاہب کے کل لوازم موجود تھے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ان بزرگوں کی کوششیں بیکار گئیں۔ وہ مذہب کو رسوم وقیود سے آزاد نہیں کرسکے لیکن انھوں نے مذہبی زندگی کے جمود کو توڑ کر اس میں روحانی اور تازگی حرکت اور زندگی پیدا کردی۔ وہ سطح کے اوپر اسلام اور ہندویت کے دھاروں کو نہیں ملا سکے لیکن انھوں نے یہ محسوس کرادیا کہ سطح کے نیچے کہیں نہ کہیں ان دونوں کے سوتے ضرور ملتے ہیں۔ ان کے فیض سے ہندوستان میں مذہبی مصالحت اور رواداری کی ایسی فضا پیدا ہوگئی جیسی عہد وسطیٰ میں دنیا کے کسی اور ملک میں مشکل سے نظر آئے گی۔

جمالیاتی شعور میں جو زمان ومکان کے اثرات سے مذہبی شعور کی بہ نسبت کہیں زیادہ متاثر ہوتا ہے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے اور بھی قریب آگئے۔ فنون لطیفہ میں نووارد مسلمان مذہبی پابندیوں کی وجہ سے مصوری اور موسیقی سے بہت کم مناسبت رکھتے تھے۔ مصوری نے تو اس زمانے میں بالکل رواج نہیں پایا مگر موسیقی نے ان کے دلوں کو موہ لیا۔ علاوہ عوام کے جو زیادہ تر نومسلم تھے، بعض امرا اور جونپور

اور بیجاپور کے مسلمان بادشاہ اس سے خاص شوق رکھتے تھے۔ چنانچہ سلطان حسین شرقی کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے ایک نیا طرز یعنی "خیال" ایجاد کیا جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں مقبولیت حاصل کی "دھرپد" جو قدیم ہندو طرز تھا صاحب ذوق مسلمانوں کو بھی پسند آیا۔ بیجاپور کا ابراہیم عادل شاہ موسیقی کا قدردان اور خود اس فن میں ماہر تھا اور اس نے "نورس" کے نام سے فن موسیقی پر ایک کتاب لکھی تھی۔ حضرات صوفیہ کو موسیقی سے عشق تھا اور امیر خسرو اس فن میں خاص مہارت رکھتے تھے۔ غرض ہندوؤں اور مسلمانوں کے احساسات و جذبات میں یکسانی پیدا کرنے میں موسیقی نے بھی بہت مدد دی۔

دراصل مسلمانوں کے ذوق جمال کے اظہار کا خاص ذریعہ فن تعمیر تھا اور اس میں اس کے مواقع زیادہ تھے کہ ہندو ذہن اور مسلمان ذہن کا اثر ایک دوسرے پر پڑے۔ ہندوستان کے حکمرانوں میں سب سے زیادہ قوت اور دولت کے مالک اس زمانے میں مسلمان بادشاہ تھے اور وہی شاندار عمارتیں بنوا سکتے تھے لیکن بنانے والے ہندو معمار اور کاریگر تھے۔ عمارت کا جو تصور کسی مسلمان بادشاہ کے ذہن میں آتا وہ بجائے خود ہندوستانی ماحول کے اثر سے خالی نہیں ہوتا تھا اور پھر یہ تصور حقیقت کی شکل اختیار کرتے وقت ہندو معمار کے ذہنی سانچے میں ڈھل جاتا تھا۔ چنانچہ ہندو مسلم ذہن کا جو امتزاج مذہب میں، باوجود چند بزرگوں کی شعوری کوشش کے پوری طرح نہیں ہو سکا وہ فن تعمیر میں خود بخود ہو گیا۔ سلاطین دہلی کی حکومت کی پہلی ہی صدی یعنی تیرھویں صدی عیسوی میں ایک ہندو مسلم طرز تعمیر پیدا ہو گیا جسے چودھویں صدی میں تھوڑے بہت تغیر کے ساتھ جونپور، بنگال، گجرات اور دکن کے خود مختار بادشاہوں اور بندیل کھنڈ اور راجپوتانہ کے ہندو راجاؤں نے بھی اختیار کر لیا۔

سب سے پہلی اسلامی عمارتیں یعنی اجمیر کی جامع مسجد اور دہلی کی مسجد قوت اسلام کے بقیہ آثار اس بات کا ثبوت ہیں کہ ابتدائے تعمیر کے اسلامی تصورات کو عملی وسائل سے مطابقت دینے کی ضرورت پیش آئی۔ فرگوسن نے اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اجمیر کی جامع مسجد کا نقشہ کوہ آبو کے جین مندر سے لیا گیا ہے اور دہلی کی مسجد قوت اسلام تو جین مندر کی جگہ پر اور اسی کے مسالے سے تعمیر بھی ہوئی ہے۔ عالیشان قطب مینار جو آخر الذکر مسجد کا ایک جز تھا مجموعی تصور کے لحاظ سے اسلامی چیز ہے مگر اس کی ساخت میں گپت عہد کے ستونوں اور عہد وسطی کے شنگھار کی جھلک آ گئی ہے۔ رہا آرائشی کام تو وہ براہ راست شمالی ہند و خصوصاً جین طرز سے متاثر ہے۔ انسانوں اور جانوروں کی مورتیں چھوڑ دی گئی ہیں۔ باقی بکھرے پھول، پھولوں کے ہار اور لڑیاں ہو بہو ویسی ہی ہیں۔ ان کے ساتھ خط کوفی کی تحریر کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ کھپایا ہے۔

ان مسلمان ریاستوں نے جو سلطنت دہلی سے ٹوٹ کر خود مختار ہو گئی تھیں مجموعی طور پر اس طرز کو اختیار کیا مگر اسے مقامی رنگ دے کر اپنے الگ الگ طرز نکال لیے۔ اُن کے طرز تعمیر میں عموماً ہندو عناصر زیادہ نمایاں ہیں۔ خصوصاً گجرات کی عمارتوں میں تو گنبد اور نکیلی محراب کو چھوڑ کر سبھی چیزیں ہندو طرز کی ہیں۔ محافظ خاں کی مسجد جو پندرھویں صدی اور ابو تراب کا مقبرہ جو سولھویں صدی میں تعمیر ہوا اس کی بہت اچھی مثالیں ہیں۔

ہندو راجاؤں نے جو عمارتیں اس عہد میں بنوائیں ان میں بھی نئے ہندو مسلم طرز کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ ریاست جودھپور کے مفصلات میں رنپور کا مندر جو 1439ء میں تعمیر ہوا ایک چوکور اونچی کرسی پر بنا ہے جس کی دیواریں سوا چند افقی حاشیوں کے ہر قسم کی آرائش سے خالی ہیں اسی طرح اس کے گنبدوں کی سطح بھی بالکل خالی ہے اور ستونوں کی ساخت مسجد کے ستونوں سے ملتی ہیں۔ یہ رنگ کسی قدیم ہندو یا جین عمارت میں نہیں پایا جاتا اور اس تبدیلیٔ ذوق کا پتہ دیتا ہے جو اس زمانے میں ہو رہی تھی۔ گوالیار کے راجہ مان سنگھ (1486ء تا 1516ء) کا قلعہ اور محلات بھی نئے طرز سے متاثر ہوئے اور انھوں نے آگے چل کر ہندو اور مغل عمارتوں کے لیے نمونہ کا کام دیا۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں میل جول، اشتراک خیال اور اتحاد مذاق جتنا سلطنت دہلی کے دائرہ اثر میں پیدا ہوا اس سے کہیں زیادہ خود مختار مسلمان ریاستوں میں ہوا جو سلطنت کے زوال کے زمانے میں بن گئی تھیں۔ یہ ریاستیں خصوصاً بنگال اور دکن کی بادشاہتیں مسلمانوں کے بڑے مرکز یعنی دہلی سے دور ہندو ماحول میں واقع تھیں اور انھیں دہلی کی مرکزی طاقت کا مقابلہ کرنا تھا۔ اس لیے ہندو رعایا کی دلی تائید اور مدد کے بغیر ان کا قائم رہنا ناممکن تھا۔ ان کے حکمران اپنے مقبوضات کے چھوٹے دائرے میں اپنی رعایا سے قریب تر تھے، اس کے جذبات اور خواہشات کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور ان کی رعایت کرتے تھے۔ وہ عموماً مقامی رئیسوں اور حکمرانوں کو بے دخل کرنے کے بجائے انھیں باج گزار بنانے پر اکتفا کرتے تھے۔ ہندوؤں کو ملکی انتظام میں شریک کرتے تھے اور بے تکلف چھوٹے بڑے ہر قسم کے عہدے دیتے تھے۔ اس لیے انھیں اپنی ہندو رعایا کی عقیدت اور محبت حاصل کرنے میں اور اس سے میل جول پیدا کرنے میں مقابلتاً زیادہ کامیابی ہوئی۔

بنگال کے بادشاہوں میں علاؤ الدین حسین (1493ء تا 1518ء) اور اس کے بیٹے نصیر الدین نصرت شاہ (1518ء تا 1534ء) کو بڑی ہر دلعزیزی حاصل ہوئی۔ انھوں نے فلاح عامہ کے اور کاموں کے علاوہ بنگلہ کو جو وہاں کے ہندو مسلمانوں کی مشترک زبان تھی، بہت فروغ دیا اور اسے سنسکرت کے

ترجموں سے مالا مال کر دیا۔ حسین شاہ کے حکم سے مالا دھر واسو نے بھگوت گیتا کا ترجمہ بنگلہ میں کیا۔ نصرت شاہ نے مہابھارت کا ترجمہ کرایا۔ رامائن کا ترجمہ کرتی داس سے کرانے کا محرک بھی کوئی مسلمان حکمران تھا۔

دکن کی ریاستوں میں مسلمان حکمرانوں اور ہندو رعایا کے باہمی تعلقات میں اور بھی زیادہ گہرائی اور گرم جوشی نظر آتی ہے۔ بہمنی بادشاہت کے بانی نے اپنے برہمن رفیق گنگو کو اپنا وزیر بنایا تھا اور اس سے اس درجہ محبت رکھتا تھا کہ اس کے نام کو اپنے نام کا جز بنا کر حسن گنگو کہلایا۔ بہمنی بادشاہوں کے زمانے میں عام طور پر برہمن اور دوسرے ہندو سلطنت کے انتظام میں بہت کچھ دخل رکھتے تھے۔ بہمنی سلطنت کے کھنڈروں پر جو پانچ مسلم ریاستیں کھڑی ہوئیں ان سب نے خصوصاً گولکنڈہ اور بیجاپور کے حکمرانوں نے بہمنی بادشاہوں کی اس فراخ دلی اور بے تعصبی کی پالیسی کو جاری رکھا۔ یہ لوگ دیسی زبانوں کے قدر دان تھے اور ان میں سے بعض مرہٹی اور دکھنی اُردو کے اچھے شاعر تھے۔ اردو زبان بہمنی بادشاہ اور ان کے ہندو مسلمان رفیقوں کے ساتھ دہلی سے دکن آئی تھی اور دکھنی کہلاتی تھی۔ اس کو ادبی زبان بنانے کا سہرا دراصل حضرات صوفیہ کے سر ہے جنھوں نے اس میں نظم و نثر کی کتابیں لکھنی شروع کیں۔ لیکن بیجاپور اور گولکنڈہ کے درباروں نے بھی اس کو فروغ دے کر ہندو مسلمانوں کے رشتۂ اتحاد کو مضبوط کرنے میں مدد دی۔

ہندو مسلمانوں کی تفریق کو مٹا کر باہمی یک جہتی پیدا کرنے میں سب سے بڑا کارنامہ اس عہد میں کشمیر کے بادشاہ سلطان زین العابدین کا ہے۔ کشمیر سلطنت دہلی کے دائرۂ اثر سے باہر رہا۔ اس لیے اس کا ذکر ہندوستان کی عام تاریخ میں بہت کم آتا ہے اور اس کے اس عہد کے حالات سے ہمیں بہت کم واقفیت ہے۔ لیکن سلطان زین العابدین کا نام تاریخ اور تاریخ سے زیادہ روایات کے ذریعے سے جریدۂ عالم پر مثبت ہو کر بقائے دوام حاصل کر چکا ہے۔ وہ ہر لحاظ سے بہت بڑا بادشاہ تھا لیکن اس کی سب سے بڑی صفت بے تعصبی اور رواداری تھی۔ جب وہ تخت پر بیٹھا (سنہ 1427ء) تو کشمیر کے ہندو خصوصاً برہمن اس کے پیش رو سکندر کے ظلم سے تنگ آکر بہت بڑی تعداد میں اپنا وطن چھوڑ کر باہر چلے گئے تھے۔ سلطان زین العابدین نے ان سب کو واپس بلایا اور ان کے ساتھ خلوص و محبت کا برتاؤ کر کے ان کے دلوں کو مسخر کر لیا۔ اس سے پہلے بھی ہندوؤں کو سرکاری عہدے ملتے تھے لیکن اس نے ہندو مسلمان کی تفریق کو بالکل مٹا دیا۔ فارسی کو ہندوؤں میں عام رواج دے کر اس نے سارے کشمیر کی تہذیبی زبان ایک کر دی۔ اس کے حکم سے بہت سی سنسکرت کتابوں کے فارسی میں ترجمے کیے گئے تاکہ مسلمان ہندوؤں کے مذہب اور تہذیب سے واقف ہوں۔ موسیقی کا بھی وہ بہت بڑا قدر دان تھا۔

اور اس کے دربار میں دور دور سے اس فن کے اہلِ کمال ہندو مسلمان آکر جمع ہو گئے تھے۔ یقین ہے کہ جب کشمیر کی اس عہد کی تہذیبی تاریخ پر پوری روشنی پڑے گی تو یہ ثابت ہوگا کہ اکبر اعظم نے جو کام بہت بڑے پیمانے پر سارے ہندوستان کے لیے کیا وہ چھوٹے پیمانے پر زین العابدین کشمیر کے لیے کر چکا تھا۔

پانچواں باب

ہندوستانی تہذیب

سلطنت مغلیہ کے زمانۂ عروج میں

1494ء میں ترکستان کی چھوٹی سی ریاست فرغانہ کا حکمران عمر شیخ مرزا دنیا سے رخصت ہو گیا تو اس کا لڑکا ظہیر الدین محمد بابر بارہ سال کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ بابر کی رگوں میں دو زبردست فاتحوں کا خون تھا۔ باپ کی طرف سے اس کا سلسلۂ نسب تیمور سے ملتا تھا اور ماں کی طرف سے چنگیز سے اس نے دونوں کارناموں کی یاد تازہ کر دی۔ 1504ء میں اس نے کابل کو فتح کر کے اپنا دارالحکومت بنایا اور ہندوستان کو فتح کرنے کا خواب دیکھنے لگا۔ سولھویں صدی کے شروع میں سلطنت دہلی، جو اب افغانوں کی قبائلی ریاست بن گئی تھی ان کے آپس کے جھگڑوں کی وجہ سے بہت کمزور ہو گئی تھی۔ ابراہیم لودی کی سختیوں سے اس کے امرا بلکہ خود اس کے عزیز تنگ تھے۔ کسی بیرونی حملہ آور کے لیے ہندوستان کو فتح کرنے کا اس سے اچھا اور کوئی موقع نہیں ہو سکتا تھا۔ پانچویں حملے میں بابر نے پانی پت کی جنگ میں ابراہیم لودی کو شکست دے کر قتل کر دیا۔ اور دہلی پر قبضہ کر لیا (1526ء) اس طرح اس مغل سلطنت کی بنیاد پڑی جس نے بابر کے پوتے اکبر کے زمانے میں ہندوستان کی قومی ریاست کی حیثیت اختیار کر لی اور جس کے سائے میں ایک نئی قومی تہذیب کی تعمیر ہوئی جسے ہم ہندوستانی تہذیب کہہ سکتے ہیں۔

قبل اس کے کہ ہم ہندوستانی تہذیب کا پس منظر دکھائیں ہمیں اس بات کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ یہ حملہ آور جو سولھویں صدی کے نصف اوّل میں ہندوستان میں داخل ہوئے ان ترکوں سے بہت مختلف تھے جنھوں نے تیرھویں صدی کے شروع میں ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کی تھی وہ اس کام کے لیے خاص طور پر موزوں تھے جو قدرت ان سے لینا چاہتی تھی کہ ہندوستان کی مختلف جماعتوں کو ایک مرکز پر جمع کر کے ایک قومی ریاست قائم کریں اور مختلف تہذیبوں کی ترکیب و امتزاج سے ایک

قومی تہذیب بنائیں۔

جن ترکوں نے قطب الدین ایبک کے ساتھ ہندوستان کو فتح کیا تھا وہ محض جنگ جو سپاہی تھے، فرمانروائی کا کوئی تجربہ نہیں رکھتے تھے۔ ان کی سادہ طبیعت نے اپنے عہد کی تورانی، ایرانی اور اسلامی تہذیب وسیاست کے گوناگوں عناصر کو بے تکلف قبول کیا اور ہندوستان کے مقامی رنگ سے بھی خالی نہیں رہی لیکن ان مختلف رنگوں کے امتزاج سے ایک ہم آہنگ نقش بنانا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ برخلاف اس کے بابر کا چغتائی خاندان ہندوستان آنے سے پہلے پشتہا پشت سے ملک گیری اور ملک داری کرتا چلا آیا تھا۔ اس نے مغلوں اور ترکوں کی جفاکشی اور سخت کوشی میں ایرانیوں کی لطافت اور شائستگی اور اسلام کی روحانی گہرائی اور اخلاقی ضبط کی قلم لگا کر تہذیب کا ایک خوشنما اور جاندار درخت تیار کر لیا تھا۔ جب وہ ہندوستان کی زرخیز زمین میں آیا تو اپنے ساتھ اسلامی مغل تہذیب کی قیمتی پود اور اس سے زیادہ قیمتی چیز یعنی نخل بندی اور پیوند کاری کا تجربہ لے کر آیا۔ بابر اور ہمایوں کی شخصیتیں تہذیب کا عمدہ نمونہ تھیں۔ اگر ان کا عہدِ حکومت کچھ طویل ہوتا تو یقیناً یہ تہذیب کی تعمیرِ نو کا کام شروع کر دیتے لیکن ان دونوں کو مشکل سے مغلیہ سلطنت کی بنا ڈالنے کا موقع مل سکا۔ اس عمارت کی تکمیل اکبر کے ہاتھوں ہوئی۔ اور اس نے ہندی تہذیب میں اسلامی مغل تہذیب کا پیوند لگا کر ہندوستانی تہذیب کا خوشنما پودا اگایا جو آگے چل کر ایک چھتنار درخت بن گیا۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ بنگال، دکن اور کشمیر کی خود مختار ریاستوں کے حکمرانوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو سیاسی اور تہذیبی حیثیت سے ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی تھی اور سلطنت دہلی کے آخری دور میں سکندر سوری اور شیر شاہ جیسے بادشاہوں نے ہندوؤں کے ساتھ نرمی اور رواداری برتنے کی پالیسی اختیار کر لی تھی لیکن زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کا یہ عمل غیر شعوری تھا اس لیے اس کی رفتار بہت سست تھی۔ سلطنت دہلی کے قیام سے اب تک ساڑھے تین سو سال کے عرصے میں ہندوستان کے کسی حکمران کو یہ بصیرت نصیب نہیں ہوئی تھی کہ سطحِ تاریخ کی لہروں کے نیچے اس کی اصلی رو کو دیکھے، ملک کی ظاہری زندگی کے اندر اس کی حقیقی روح کو پہچانے اور اسے ایک قومی ریاست اور قومی تہذیب میں مجسم کرنے کی کوشش کرے۔ اس کے لیے اکبر جیسے شخص کی ضرورت تھی جس میں ایک چغتائی کی اپج اور من چلے پن، ایک صوفی کی وسعت قلب اور ایک فلسفی کی آزاد خیالی نے مل جل کر یہ مادّہ پیدا کر دیا تھا کہ اپنے آپ کو ماضی کی رسوم وقیود سے آزاد کر کے اس نئی زندگی کی تعمیر کا حوصلہ کرے جس کا روحِ عصر تقاضا کر رہی تھی۔

اس نئی ہندوستانی قومیت کی جو اکبر نے تعمیر کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کا مرکز مذہب نہیں بلکہ ریاست تھی۔ اجتماعی زندگی میں مذہب کے بجائے ریاست کا بنیادی حیثیت حاصل کرنا تاریخ یورپ میں عہدِ جدید کا نقطۂ آغاز سمجھا جاتا ہے۔ بظاہر تعجب کی بات معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستان میں جہاں عصر جدید کی اور خصوصیات یورپ کی نشاۂ ثانیہ کے کئی سو سال بعد نمودار ہوئیں، یہ ایک خصوصیت بہت پہلے ظاہر ہو گئی۔ لیکن غور کرنے کے بعد اس کی وجہ سمجھ میں آجاتی ہے یورپ میں ریاست کو اجتماعی زندگی کا مرکز بنانے کی ضرورت " اصلاح مذہبی " کے بعد پیش آئی۔ جب کہ بعض ملکوں میں نیا پروٹسٹنٹ مذہب قدیم کیتھولک مذہب کا حریفِ مقابل بن کے آ کھڑا ہو گیا اور کسی ایک مذہب کو وہ قبول عام حاصل نہیں رہا کہ پوری جماعت کو ایک رشتے میں مربوط کرنے کا کام کر سکے۔ ہندوستان میں اس تبدیلی کی ضرورت دراصل بہت پہلے یعنی تیرھویں صدی عیسوی میں محسوس ہونے لگی تھی جب مسلمان اپنے ساتھ ایک نیا مذہب لے کر آئے تھے جس نے بہت سے ہندوستانیوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچ لیا اور ملک کی آبادی دو بڑے مذہبوں میں بٹ گئی۔ لیکن چونکہ یہاں لوگوں کے دلوں پر مذہب کا اثر بہت زیادہ گہرا تھا، اس لیے ریاست کو اجتماعی زندگی کی بنیادی حیثیت سے اس کی جگہ لینے میں بہت دن لگ گئے اور یہاں یہ عمل اس وقت پورا ہوا جب یہاں چغتائی مغل خاندان جو ہندوستان آنے سے پہلے بھی عرب خلیفہ کی اطاعت اور مذہبی ریاست کی قدیم روایات کو ترک کر چکا تھا، برسرِ حکومت ہوا اور اس نے اکبر جیسا جدت پسند حکمران پیدا کیا۔

ممکن ہے کوئی شخص یہ سمجھے کہ جب اکبر کے زمانے میں ہندوستان میں مذہبی قانون رائج تھا اور خود بادشاہ مسلمانوں کا مذہبی پیشوا ہونے کا دعویدار تھا تو اس کی قائم کی ہوئی مغل ریاست کو دنیوی یا غیر مذہبی نہیں بلکہ مذہبی ریاست کہنا چاہیے۔ مگر ایک تو مذہبی قانون کے نفاذ کا دائرہ مغل ریاست میں اس سے بھی زیادہ محدود ہو گیا تھا جتنا سلطنت دہلی کے زمانے میں تھا۔ شرع اسلامی کا قانون پوری طرح صرف دیوانی معاملات میں نافذ تھا اور وہ بھی مسلمانوں کے لیے۔ ہندوؤں کے شخصی اور خاندانی معاملات دھرم شاستر کے مطابق طے کیے جاتے تھے۔ دوسرے یہ کہ جس طرح شرع محمدی کے قانون کو مسلمانوں کی شخصی زندگی میں نافذ کرنے سے حکومتِ برطانیہ اسلامی حکومت نہیں کہی جا سکتی اسی طرح اکبر کی ریاست بھی اس لقب کی مستحق نہیں ہے۔ اب رہا امام عادل کا معاملہ تو قطع نظر اس نظری بحث کے کسی ایک ملک کا بادشاہ جب تک کل عالم اسلام نے اس کی خلافت کو تسلیم نہ کیا ہو فقہ حنفیہ کے مطابق امام عادل ہو سکتا ہے یا نہیں، عملی طور پر یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اس لقب کو

اکبر نے محض سیاسی مصلحت سے اختیار کیا تھا ورنہ وہ نہ تو اس منصب کے فرائض کو ادا کر سکتا تھا اور نہ کرنا چاہتا تھا۔ غرض اکبر کی مغل ریاست میں مذہبی ریاست کی کوئی علامت موجود نہیں تھی۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں حقیقی معنی میں مذہبی ریاست ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے کے بعد کبھی قائم ہی نہیں ہوئی تھی۔ سلطنت دہلی محض اپنی اس پالیسی کی وجہ سے مذہبی کہلاتی تھی کہ فرمانروا کے ہم مذہبوں کو دوسرے مذاہب کے پیروؤں پر ترجیح دی جاتی تھی اور انھیں خاص حقوق حاصل تھے۔ اکبر نے اس تفریق کو مٹا کر اپنی ریاست کی بنیاد اس اصول پر رکھی کہ رعایا کے مختلف فرقوں کو برابری کا درجہ اور برابر کے حقوق دیے جائیں اس لیے اب مذہبی ریاست کا نام تک باقی نہیں رہا۔

نئی مغل ریاست کا غیر مذہبی اور غیر فرقہ وارانہ تصور اکبر اور اس کے "دوست، مشیر اور فلسفی" ابوالفضل کے ذہن میں وضاحت سے موجود تھا۔ اکبر شاہ عباس صفوی کو ایک خط میں لکھتا ہے: "نوعِ انسانی کے مختلف فرقے دولت خداداد اور ودیعت الٰہی ہیں۔ ان کے ساتھ محبت کا سلوک لازم ہے۔ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ رحمت خداوندی ہر مذہب کے شامل حال ہے۔ اور دل و جان سے کوشش کرنا چاہیے کہ صلح کل کے سدا بہار باغ لطف اٹھائیں۔ خدائے لایزال اپنی نعمتیں بلا تفریق سب انسانوں کو بخشتا ہے۔ بادشاہوں کو جو ظل الٰہی ہیں یہ اصول ترک نہ کرنا چاہیے۔"

ابوالفضل آئین اکبری میں رقم طراز ہے۔

"بادشاہ کو مذہبی اختلافات سے بالاتر ہونا چاہیے اور اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ یہ ان فرائض کی راہ میں حائل نہ ہوں جو اس پر ہر طبقے اور ہر جماعت کی طرف سے عائد ہوتے ہیں۔ اس کے سایۂ عاطفت میں سب کو آرام ملنا چاہیے تاکہ ظل الٰہی کا فیض عام ہو جائے۔ اسے اپنی کل رعایا کے ساتھ روز افزوں محبت ہونی چاہیے۔"

اکبر نے جس طرح اس اصول پر عمل کیا اس کا ذکر پچھلے باب میں آچکا ہے۔ جزیہ کو جو مدتوں سے ہندوؤں پر عائد تھا معاف کر دینا، یہ فرمان جاری کرنا کہ ہندوستان کا کوئی باشندہ خواہ کسی مذہب یا طبقے کا ہو غلام نہیں بنایا جا سکتا، بنیادی طور پر اس بات کا اعلان تھا کہ ریاست رعایا کے سب فرقوں کا مساوی مرتبہ تسلیم کرتی ہے۔ اس اصول کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے، اور سب فرقوں کو ریاست سے وابستہ کر کے اور ان کے دلوں میں سیاسی وحدت کا احساس پیدا کر کے ایک قوم بنانے کے لیے چھوٹے سے لے کر بڑے تک کل فوجی اور ملکی عہدوں کا دروازہ ہندوؤں کے لیے کھول دیا گیا۔ وہ مسلمان سرداروں کے دوش بدوش بادشاہ کے مقربوں اور معتمدوں میں داخل کیے جانے لگے۔

شاہی خاندان اور راجپوت حکمرانوں میں شادی بیاہ کے تعلقات قائم ہو گئے۔ جو ہندوستان میں دوستی اور یگانگی کی سب سے بڑی علامت سمجھی جاتی تھی۔

جو قومیت اور قومی ریاست اس طرح وجود میں آئی اس کی نوعیت اور اس کے حدود کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے تاکہ غلط فہمی کی گنجائش نہ رہے۔ جدید اصطلاح کے مطابق قومیت زیادہ سے زیادہ کامل سیاسی، نسلی، مذہبی، تہذیبی اتحاد ہے، اور کم سے کم اتنی سیاسی وحدت کہ ایک ملک کے لوگ ایک مشترک سیاسی دستور کو قبول کر لیں اور اس کے ماتحت مل کر رہنے پر راضی ہو جائیں۔ اکبر کے زمانے تک قومیت اس سے بھی زیادہ محدود معنی رکھتی تھی۔ اس کے اندر باہمی ربط و اتحاد کا رشتہ کوئی مقررہ دستور یا معینہ نصب العین نہیں تھا۔ بلکہ صرف وہ وابستگی جو لوگوں کو بادشاہ کی ذات اور حکمران خاندان سے ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ تعلق اسی بادشاہ سے ہوتا تھا جس کی عام پالیسی رعایا کے ہر طبقے اور ہر فرقے کو پسند ہو اور اس کی اولاد کے ساتھ اس وقت تک رہتی تھی جب تک وہ عام پالیسی کو جاری رکھے۔ اس قومیت کی بنیاد اتنی گہری اور مضبوط نہیں ہوتی تھی جتنی موجودہ زمانے میں جبکہ ہر ریاست کا ایک مستقل دستور ہوتا ہے اور وہ جمہور کے ارادۂ اجتماعی کو ظاہر کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے اکبر اس بات کو اچھی طرح محسوس کرتا تھا کہ جو قومی ریاست اس نے قائم کی اس میں مضبوطی اور ہم آہنگی اسی نسبت سے پیدا ہو گی جس نسبت سے رعایا کے مختلف طبقوں اور فرقوں کو بادشاہ کی ذات سے وابستگی ہو گی۔ اسی لیے اس نے رعایا سے براہ راست واسطہ رکھنے پر اس قدر زور دیا جتنا اس سے پہلے کسی مسلمان بادشاہ نے نہیں دیا تھا۔ روز جھروکے میں بیٹھ کر درشن دینے کی رسم قائم کر کے اس نے اپنی ہندو رعایا کے دلوں کو شخصی کشش کے جادو سے مسخر کر لیا۔

اس کے علاوہ مغل ریاست نے اسلامی اور قدیم ہندوستانی روایات کے مطابق خیرات وحسنات، اخلاقی اور معاشی اصلاح کا کام بھی اپنے ہاتھ میں لیا۔ سلطنت دہلی کے زمانے میں ریاست کی جدوجہد اس میدان میں صرف مسلمانوں تک محدود تھی۔ اکبر نے یہاں بھی مذہبی تفریق کو چھوڑ کر کل رعایا کو ایک نظر سے دیکھنے کی پالیسی اختیار کی جو شاہجہاں، جہانگیر بلکہ ایک حد تک اورنگ زیب کے زمانے میں بھی جاری رہی۔ اس کے ماتحت ہندو ودوانوں اور سادھوؤں کی بھی کم و بیش مسلمان علماء اور فقراء کی طرح سے ریاست کی طرف سے دست گیری کی جاتی تھی اور مندروں کو بھی کبھی کبھی مسجدوں کی طرح معافیاں ملتی تھیں۔ اکبر نے شراب نوشی، عصمت فروشی، قمار بازی وغیرہ پر ہر فرقے کے لوگوں کے لیے یکساں پابندیاں عائد کیں بلکہ ہندوؤں کی بعض مخصوص رسموں مثلاً ستی کو سختی سے روکا۔ اگرچہ بڑا خطرہ تھا

کر اس سے ہندو مذہب میں مداخلت کرنے کا الزام آئے گا۔

مغل ریاست کے اس نظام میں اورنگ زیب نے تصرف کر کے اسے اسلامی ریاست بنانے کی جو کوشش کی اور اس میں جن وجوہ سے وہ ناکام رہا اس سے ہم سب واقف ہیں۔ اورنگ زیب کے جانشینوں کے زمانے میں بھی ریاست جہاں تک اس کی تنزل پذیر حالت نے اجازت دی اسی پرانی راہ پر چلتی رہی جو اکبر نے متعین کر دی تھی۔

اس مغل ریاست کے گرد جس نے رعایا کے سب فرقوں اور سب طبقوں کے دل میں جگہ حاصل کر لی تھی، ایک قومی تہذیب کا حصار کھڑا کرنے کا کام بھی اکبر کے ہاتھوں شروع ہوا اور اورنگ زیب کے زمانے کو چھوڑ کر سلطنت مغلیہ کے پورے عہد میں جاری رہا۔ پچھلے باب میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اجنبیت اور مخالفت کی جو خلیج سلطنت دہلی کے ابتدائی عہد میں حائل تھی اسے بہت سی چیزوں نے مل کر جن میں مسلمان صوفیوں اور ہندو بھگتوں کی پیدا کی ہوئی رواداری اور محبت کی روح بھی تھی، رفتہ رفتہ دور کر دیا تھا اور دونوں فرقوں کے خیالات وجذبات خصوصاً ان کے جمالیاتی شعور میں تاثیر و تاثر کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اسلامی، ایرانی اور ہندو تہذیب کے امتزاج کے عمل کو جو تاریخی قوتوں کے ماتحت غیر محسوس طور پر ایک مدت سے جاری تھا، اکبر کی شعوری کوششوں نے اور تیز کر دیا۔ چنانچہ بہت جلد مغل دربار کے مرکز سے ایک مشترک تہذیب کا دائرہ پھیلنا شروع ہوا جس نے بہت جلد ہندوستان کے بہت بڑے حصے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے اونچے طبقوں کی زندگی کو گھیر لیا۔ مشترک تہذیب کی جڑ ہمیشہ ایک مشترک زبان ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جب تک انسانوں کی کسی جماعت کے پاس مبادلۂ خیالات کا کوئی مشترک وسیلہ نہ موجود ہو ان میں اتحاد خیال اور اتفاق مذاق کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔ مسلمانوں کے ہندوستان آنے کے بعد دہلی کے علاقے میں مقامی بولی اور فارسی کے میل جول سے ایک مشترک کاروباری زبان بن گئی تھی جو آگے چل کر اردو کہلائی۔ سولھویں صدی کے آخر تک اس زبان نے دکن میں ہندو مسلمانوں کی مشترک ادبی زبان کی حیثیت اختیار کر لی تھی لیکن شمالی ہند میں یہ ہنوز ایک مقامی بولی کے درجے سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ سلطنت دہلی کے زمانے میں سرکاری دفتری زبان فارسی تھی۔ باہر سے آئے ہوئے مسلمان آپس میں فارسی ہی بولتے تھے۔ صرف ہندوؤں سے مبادلۂ خیالات کرنے کے لیے اردو سے کام لیتے تھے۔ ان کی عام ادبی زبان بھی فارسی ہی تھی۔ البتہ مذہب کے مطالعے اور اعلا علوم کی تحصیل کے لیے انھیں عربی سیکھنی پڑتی تھی۔ ہندوؤں کو فارسی سیکھنے کی طرف سب سے پہلے کشمیر میں پندرھویں صدی کے وسط میں توجہ ہوئی۔ سلطان زین العابدین نے ہندوؤں کو نظم مملکت

میں مسلمانوں کے برابر حصّہ دینے اور دونوں قوموں میں مصالحت اور اتحاد پیدا کرنے کے لیے کشمیری پنڈتوں میں فارسی زبان کو رواج دیا اور اس نے کچھ دن بعد تقریباً مادری زبان کی حیثیت اختیار کرلی۔ سلطنت دہلی میں بھی سکندر لودی کے زمانے سے تعلیم یافتہ ہندو خصوصاً کائستھوں نے سرکاری دفاتر میں اونچے عہدے پانے کے لیے فارسی سیکھنی شروع کی اور سوریوں کے زمانے میں تو بہت سے ہندو فارسی جانتے تھے۔ لیکن چونکہ ابھی تک حساب وغیرہ فارسی میں نہیں بلکہ مقامی زبانوں میں رکھے جاتے تھے۔ اس لیے سرکاری ملازمت کے لیے فارسی سیکھنا لازمی نہیں تھا اور ملازمت پیشہ ہندوؤں کا صرف ایک حصّہ اس زبان سے واقف تھا۔

اکبر کے عہد میں ٹوڈرمل نے جو اس کا وزیر مالیات تھا سارے ممالک محروسہ کے دفاتر میں یکسانی پیدا کرنے کے لیے یہ حکم جاری کیا کہ حسابات فارسی میں رکھے جائیں اور ہر قسم کی دفتری کارروائی اسی زبان میں ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان سب ہندوؤں نے جو سرکاری ملازم تھے اور جن کی تعداد اب بہت بڑھ گئی تھی بہت جلد فارسی سیکھ لی۔ ان کے علاوہ ہندو امرا اور راجپوت رئیس، جنھیں اب بادشاہ سے دربارِ عام میں، نجی صحبتوں میں، سیر و شکار میں، میدانِ جنگ میں دن رات سابقہ رہتا تھا، فارسی میں دسترس حاصل کرنے پر مجبور تھے۔ غرض جوں جوں بادشاہ کا تعلق ہندوؤں سے بڑھتا گیا ان میں فارسی کا رواج زیادہ ہوتا گیا۔ ان بالواسطہ اسباب کے علاوہ فارسی زبان کے عام طور پر رائج ہونے اور ہندو مسلمانوں کی مشترک زبان بننے کا سبب بلاواسطہ یہ ہوا کہ اکبر نے غالباً ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار سرکاری مدارس بہت بڑی تعداد میں قائم کیے اور ان میں فارسی کو ذریعہ تعلیم قرار دیا۔ یہ مدارس تمام ممالک محروسہ میں پھیلے ہوئے تھے اور ان میں ہندو مسلمان لڑکے ساتھ ساتھ تعلیم پاتے تھے اس طرح رفتہ رفتہ بلاتفریق مذہب و ملّت سارے تعلیم یافتہ طبقے کی علمی اور ادبی زبان فارسی بن گئی۔

مشترک نظام تعلیم نے زبان کے اشتراک کے علاوہ خیالات و تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں بہت مدد دی۔ دینی مدارس کو چھوڑ کر، جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے الگ الگ قائم کیے گئے تھے، دنیوی مدارس میں سب کے لیے ایک ہی نصاب تھا۔ بقول ابوالفضل کے ان میں فارسی ادب و انشا اور خوشخطی کے علاوہ اخلاق، حساب، سیاق، فلاحت، مساحت، ہندسہ، نجوم، رمل، تدبیر منزل، سیاست مدن، طب، منطق، طبیعی، ریاضی، تاریخ کی تعلیم درجہ بدرجہ دی جاتی تھی۔ اس سے پہلے ایک تو تعلیم کا رواج ہی بہت کم تھا اور جو تھا وہ بھی صرف مذہبی علوم کا۔ اس لیے مسلمانوں اور ہندوؤں کے ذہن کی نشوونما الگ الگ مذہبی رنگ میں ہوتی تھی۔ اب پہلی بار تعلیم عام میں منقولات

کے ساتھ ساتھ معقولات اور طبیعی علوم پر زور دیا گیا جنھوں نے ہندو ذہن اور مسلم ذہن کے لیے ایک اتصال کا نقطہ اور اتحاد کی بنیاد پیدا کر دی۔ اس لحاظ سے مغل ریاست کا ابتدائی زمانہ ہندوستان کے لیے نشاۃ ثانیہ کا حکم رکھتا ہے۔ اس لیے کہ اس زمانے میں ذہن عامہ کی تربیت زیادہ تر دنیوی علوم کے ذریعے ہونے لگی اور اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے علمی خزانوں سے کام لیا گیا۔ جہاں ہندوؤں کو فارسی زبان و ادب سکھایا گیا اور دنیوی علوم و فنون کی تعلیم مسلمانوں کے ذہنی روایات کے مطابق دی گئی وہاں مسلمانوں کو بھی ہندوؤں کے ادب، فلسفے، ریاضی وغیرہ سے واقف کرانے کی کوشش کی گئی۔ اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر سنسکرت سے فارسی میں ترجمے کرائے گئے۔

سلطنت دہلی کے آخری زمانے میں ہندوستان پر جو ذہنی جمود چھایا ہوا تھا اسے اکبر اور اس کے جانشینوں کی علم دوستی نے دور کر دیا اور ہر طرف حرکت اور زندگی نظر آنے لگی۔ بادشاہوں کی ہمت افزائی سے تصنیف و تالیف اور ترجمے کا کام بہت زور شور سے ہونے لگا جس میں ہندو اور مسلمان دونوں شریک تھے۔ اس عہد کے مترجموں، مصنفوں، مورخوں، منشیوں، شاعروں میں مسلمانوں کے دوش بدوش ہندو بھی نظر آتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے فارسی زبان پر پورا عبور حاصل کر لیا تھا اور نئی مشترک تعلیم و تہذیب کو پوری طرح اپنا لیا تھا۔

سب سے پہلے ترجمے کو لیجیے۔ رامائن اور اتھروید کے پہلے فارسی تراجم میں ملا عبدالقادر بدایونی کے ساتھ ایک فاضل پنڈت شریک تھے۔ اس کے بعد رامائن کے کئی ترجمے ہندوؤں نے فارسی نظم و نثر میں کیے۔ مہابھارت کا ترجمہ ملا عبدالقادر کے علاوہ کئی اور ہندو مسلمان عالموں کا مشترک کارنامہ ہے۔ بھگوت پران اور دوسری سنسکرت کتابوں کو فارسی میں منتقل کرنے کا کام زیادہ تر ہندوؤں ہی نے انجام دیا۔ قصے کہانیوں کی کتابوں کے علاوہ ہندوؤں کی مذہبی کتابیں بھی فارسی میں آگئیں۔ دارا شکوہ نے جو ہندو فلسفے اور تصوف کا دل سے معتقد تھا۔ اپنشدوں، بھگوت گیتا اور یوگ وششٹ کا ترجمہ کرایا اور خود مجمع البحرین کے نام سے ایک کتاب ہندو اور اسلامی تصوف کے تقابلی مطالعے پر لکھی۔ تاریخ کے میدان میں ابوالفضل کے اکبر نامے اور آئین اکبری، نظام الدین احمد کی طبقات اکبری، عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ، غیرت خاں کی ماثر جہانگیری، عنایت خاں کے شاہجہاں نامے، محمد صالح کے عمل صالح اور صوفی خاں کی منتخب اللباب کے ساتھ ساتھ بندرابن داس کی لب التواریخ، سجان رائے بٹالوی کی خلاصۃ التواریخ اور چندربھان برہمن کی چہار چمن، بھیم سین کی تاریخ دل کشا اور ایشرداس کی فتوحات عالمگیری بھی تاریخ مغلیہ کی اہم ترین تصانیف ہیں۔ ان کتابوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شخصی اور انفرادی اختلافات سے

قطع نظر کر کے اس عہد کے ہندو اور مسلم مورخین کا طرز تاریخ نگاری اور زاویۂ نگاہ ایک ہی ہے۔ یہ سب لوگ مغلیہ ریاست سے یکساں وابستگی رکھتے ہیں جو محض ذاتی اغراض پر مبنی نہیں ہے اور بادشاہ کی ذات کو مرکز قرار دے کر زیادہ تر ملک کے سیاسی واقعات کی داستان حتی الامکان دیانتداری اور سچائی سے کم و بیش معروضی انداز میں بیان کرتے ہیں۔ کہیں کہیں ضمنی طور پر معاشرتی حالات اور ذہنی تحریکوں کی طرف بھی اشارہ کر دیتے ہیں۔

فارسی شاعری میں بھی ہندوؤں کا حصہ کچھ کم نہیں ہے۔ مرزا منوہر توسنی، چندر بھان برہمن، سالم کشمیری (نومسلم)، بنوالی داس ولی، اگر فیضی، نظیری، عرفی، کلیم، قدسی کی برابری نہیں کر سکتے تو بہت سے اور مسلمان شاعروں سے جن کی مادری زبان فارسی تھی کسی طرح کم نہیں ہیں اور اس عہد کے خوش گو شاعروں میں شمار ہوتے ہیں۔ خصوصاً برہمن کا کلام دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ہندو شاعروں نے کتنی جلدی نہ صرف فارسی زبان کو بلکہ ایرانی شاعری کی روح کو اس طرح اپنا لیا تھا کہ غیریت کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہا تھا۔ اس زمانے میں ہندوستان کی فارسی شاعری ایک عبوری دور سے گزر رہی تھی۔ خسرو کی دلکش کلاسیکی سادگی کی جگہ آہستہ آہستہ رومانی شدّت احساس اور خیال آفرینی لے رہی تھی جس کا نمونہ عرفی کا کلام ہے۔ یہی عبوری رنگ ہندو شعرا میں بھی نظر آتا ہے۔

اب رہا انشا یعنی لطیف خطوط نویسی، اس صنف ادب کو تو ہندوؤں نے اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا۔ ابوالفضل اور عالمگیر کو چھوڑ کر جو اس عہد میں فارسی لکھنے والوں کے سرتاج سمجھے جاتے تھے انشا کے فن میں مشکل سے کسی مسلمان منشی کا نام منشی ہرکرن، چندر بھان برہمن، منشی مادھو رام، منشی لال (ملک زادہ منشی) اور دھرم راج کے مقابلے میں لیا جا سکتا ہے۔ اس زمانے میں فارسی انشا کے دو طرز مروج تھے پہلا جس کا استاد عالمگیر تھا ایک سادہ، پرزور اور حقیقت نگارانہ اسلوب تھا جس میں مغلوں کی ابتدائی سپاہیانہ زندگی کی شان نظر آتی تھی۔ دوسرا جس کی ابتدا ابوالفضل نے کی، ایک پُرتکلف کتابی مبالغہ آمیز اسلوب تھا جس میں زندگی کے بڑھتے ہوئے تکلفات اور پیچیدگیوں کا رنگ جھلکتا تھا۔ ہندو منشیوں میں سے بعض ایک طرز کے پیرو تھے بعض دوسرے کے۔ چنانچہ چندر بھان سادہ اور بے ساختہ اور مادھو رام مقفیٰ، مسجع، رنگین عبارت لکھنے میں مشہور ہیں۔ جب تک فارسی میں خطوط لکھنے کا رواج رہا ان دونوں کے اور دوسرے ہندو منشیوں کے مکاتیب عام طور پر ہندو مسلمانوں کے لیے نمونے کا کام دیتے رہے۔

ظاہر ہے کہ عملی ضرورتوں اور سیاسی مصلحتوں سے اکبر فارسی کو ملک کی مشترک تہذیبی زبان بنانے پر مجبور تھا لیکن اس کی قدر دانی سے وہ زبان بھی محروم نہیں رہی جو شمالی ہند کے بڑے حصے میں رائج اور

ہندی کے عام لقب سے مشہور تھی جس کی مختلف بولیاں اودھی، برج بھاشا وغیرہ کہلاتی تھیں۔ اور دیسی زبانوں کی طرح ہندی کی ترقی بھی سلطنت دہلی کے آخری دور میں شروع ہو چکی تھی۔ شیر شاہ کے زمانے میں اودھی کا ایک بڑا شاعر ملک جائسی مصنّف پدماوت گزر چکا تھا۔ اکبر کے عہد سلطنت میں سیاسی وحدت اور قومی ریاست کے قیام نے جو حرکت اور زندگی پیدا کر دی تھی اس کی بدولت ہندی زبان بھی ہندؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ کوشش سے ترقی کی نئی منزلیں طے کرنے لگی۔ اکبر کے دربار کا مغنی سورداس ہندی کا خوش گو شاعر تھا۔ اس کے گیتوں کا مجموعہ جس کا موضوع کرشن بھگتی تھا سور ساگر کے نام سے مشہور ہے۔ عبدالرحیم خان خاناں خود ہندی کا اچھا کوی اور ہندی کویتا کا بڑا قدردان تھا۔ اکبر کے دربار میں اور ہندی شاعر بھی تھے مثلاً گنگا، نرہری اور اس کا خاص دوست بیربل۔ اکبر ان سب کی ہمت افزائی کرتا تھا بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس نے خود بھی ہندی میں شعر کہے ہیں۔ اس کے جانشینوں کے زمانے میں کیشوداس، بہاری دیوا اور رس کھان، چوٹی کے کوی گزرے ہیں جن میں سے رس کھان مسلمان تھا۔ بھوشن رزمیہ نگار شاعر تھا جس نے شیواجی اور چھترسال کی شان میں رزمیہ نظمیں لکھی ہیں۔ ہندی کی وہ شاخ جس نے دہلی کے علاقے میں فارسی کے میل جول سے ایک نئی زبان کی شکل اختیار کر لی تھی اپنے وطن میں تو اب محض بول چال میں کام آتی تھی مگر دکن پہنچ کر خاصی ترقی یافتہ ادبی زبان بن چکی تھی اور چودھویں صدی کے وسط سے سلطنت مغلیہ کے ابتدائی دور تک اس میں نظم و نثر کا اتنا خزانہ جمع ہو چکا تھا کہ کسی مروجہ دیسی زبان میں نہیں تھا۔ یہی زبان تھی جس نے شاہجہاں کے زمانے میں اُردو کا نام اختیار کیا اور عہد مغلیہ کے آخر میں فارسی کے بجائے ہندوستان کی مشترکہ زبان بن گئی۔

فن تعمیر میں ہندو مسلم عناصر کی ترکیب و امتزاج کا عمل سلطنت دہلی کے زمانے ہی میں شروع ہو چکا تھا لیکن اس کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے مغل بادشاہوں کی جدت خیال اور وسعت ذوق کی ضرورت تھی۔ بابر اور ہمایوں تو اپنے ساتھ خالص ایرانی مذاق اور ایرانی ماہرین تعمیر لے کر آئے تھے۔ اس لیے ان کے عہد کی بچی کھچی عمارتیں، مثلاً بابر کی بنوائی ہوئی پانی پت اور سنبھل کی مسجدیں اور ہمایوں کی بنوائی ہوئی فتح آباد حصار کی مسجد اصفہان کی عمارتوں کا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ اکبر کے ابتدائی عہد کے فن تعمیر کا سب سے شاندار کارنامہ، جو ایرانی ماہر تعمیر مرزا غیاث کی نگرانی میں تیار ہوا، اسی طرز کا ہے۔ لیکن آگے چل کر اکبر نے سیاسی اور ذہنی میدانوں کی طرح آرٹ کے میدان میں بھی ترکی ایرانی رنگ میں رنگے ہوئے اسلامی تصورات کو ہندوستانی تصورات کے ساتھ سمونے کی کوشش کی اور اس طرح اس لطیف خوشنما مغل طرز کی بنیاد پڑی جسے دنیا آج تک آنکھوں میں جگہ دیتی ہے۔ فتح پور سیکری کی جامع مسجد کا نقشہ جامع اصفہان سے

ماخوذ ہے۔ اس کا شاندار بلند دروازہ ایران کی کلاسیکی سادگی کی تصویر ہے لیکن اس کے گنبدوں میں جین طرز کی جھلک نظر آتی ہے۔ آگرے کی جامع مسجد کے گنبدوں کی ساخت میں بھی کوہ آبو کے جین مندر کا اثر پایا جاتا ہے۔ جہاں گیر کے عہد کی عمارتیں بھی ہندو مسلم عناصر کی ہم آہنگ ترکیب کو ظاہر کرتی ہیں۔ سکندرے میں اکبر کا مقبرہ بعض مبصروں کے نزدیک اسلامی محرابوں اور گنبدوں کے باوجود مجموعی نقشے کے لحاظ سے بودھ وہاروں یا ماولی پورم کے رتھوں کا نمونہ ہے اور اعتماد الدولہ کے مقبرے میں وسطی عمارت کی چھت ہندوستانی سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے۔

شاہجہاں کے عہد میں جس نے مغل طرز تعمیر کو معراج کمال تک پہنچا دیا، ایران اور دوسرے ممالک سے نئے ماہرین بلوائے گئے اور اس کے ساتھ اسلامی ایرانی اثرات کی ایک نئی لہر آئی جس کی وجہ سے قدیم ہندو اثرات کم ہو گئے لیکن اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں یہ اثرات مغل طرز میں اس طرح گھل مل گئے تھے کہ ان کو دور کرنا بالکل ناممکن تھا۔ شاہجہاں کی ایک بڑی خصوصیت سنگ مرمر کا بڑے پیمانے پر استعمال تھا۔ اس نرم و نفیس پتھر کو برتنے میں بڑے ضبط و احتیاط، بیک دقت اور نزاکت سے کام لینا پڑتا تھا جس کی وجہ سے نہ صرف آرائشی جزئیات و تفصیلات میں بلکہ عام طرز تعمیر میں بہت کچھ تبدیلی ہو گئی۔ سنگ مرمر کی آب و تاب کو نمایاں کرنے کے لیے اس کی ضرورت پیش آئی کہ بیل بوٹوں کا کام بہت باریک اور سبک ہو اور سطح کے لیے چوڑے حاشیے سادہ چھوڑ دیے جائیں۔

آرائش کا مقصد زیادہ تر اس طرح حاصل کیا گیا کہ رنگ برنگ کے پتھروں کی ریزہ کاری سے خوشنما نقش و نگار بنائے جائیں۔ محراب میں اب عام طور پر کٹاؤ کا کام ہونے لگا۔ ستونوں کی تراش خراش میں طرح طرح کی جدتیں اور باریکیاں پیدا کی گئیں۔ گنبد پتلی گردن کے نہایت سڈول بننے لگے۔ تعمیر و آرائش دونوں میں خطوط منحنی کے ذریعے نئی نئی نفیس اور خوشنما وضعیں ایجاد ہوئیں۔ غرض سنگ سنگ مرمر کے استعمال کی بدولت معمار کا آرٹ لطافت و نزاکت میں نقاشی کا مقابلہ کرنے لگا۔ اور مغل طرز تعمیر میں وہ نئی خصوصیات پیدا ہو گئیں جو نہ قدیم ہندوستانی طرز میں تھیں نہ ایرانی طرز میں۔ مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاہجہاں کے زمانے میں ایرانی اور ہندوستانی ذہن نے مل کر ملکی ماحول اور ملکی سامان کے مطابق عناصر میں ترمیم اور جدید عناصر کی تخلیق کر کے ایک نیا طرزِ تعمیر نکالا جس کے اجزائے ترکیبی وحدت کے سانچے میں اس طرح ڈھل گئے تھے کہ ان میں دیسی اور بدیسی کی تفریق کرنا اگر ناممکن نہیں تو بے معنی ضرور تھا۔ تاج محل کا طلسم، خواہ وہ شیراز کے ماہر تعمیر کی نگرانی میں تیار ہوا ہو، ہندوستانی بادشاہ کے ذہن کی پیداوار اور ہندوستانی محبت کی یادگار ہے، ہندوستان کے سنگِ مرمر سے بنا ہے اور ہندوستان کی پاکیزہ، پُرامن، پُر درد روح کا مظہر ہے۔

فنِ تعمیر کی مصوّری میں بھی قدیم ہندو طرزوں اور ترکی ایرانی طرز کے میل سے ایک نیا طرز پیدا ہُوا۔ جس میں دونوں کی خوبیاں موجود تھیں۔ ہم پچھلے باب میں کہہ چکے ہیں کہ دہلی سلطنت کے زمانے میں مذہبی قیود کی وجہ سے مصوّری مسلمانوں میں مقبول نہیں ہوئی اور شاہی دربار میں مصوروں نے بار نہیں پایا لیکن ہندوؤں میں یہ فن برابر باقی رہا اور زیادہ تر مذہبی کتابوں کو مصور کرنے کے لیے کام میں لایا جاتا رہا۔ زمانے کے ساتھ ساتھ اجنتا کی قدیم روایات میں بہت کچھ تصرف ہو گیا تھا اور شمالی ہند میں مصوری کے تین مختلف طرز پیدا ہو گئے تھے جو جمّوں قلم، کانگڑہ قلم، اور راجپوت قلم کے نام سے موسوم ہیں۔ سب سے زیادہ ترقی مصوری نے راجپوتانہ میں کی تھی اس لیے کہ یہاں اسے راجپوت درباروں کی سرپرستی حاصل تھی۔ تصویروں کے موضوع عموماً ہندو دیو مالا سے ماخوذ تھے۔ مثلاً رامائن یا مہابھارت کے قصے، سری کرشن کی زندگی کے افسانے۔ راگ اور راگنیوں کی مشخص شکلیں، عام لوگوں کی روزمرّہ زندگی کی تصویریں شاذ و نادر بنائی جاتی تھیں۔ ان مرقعوں میں فطرت کی تصویریں سادگی بے تکلفی اور بانکپن کے ساتھ ہر رنگ اور ہر وضع میں کھینچی جاتی تھیں لیکن پیچیدہ اور مجرّد تصورات سے پرہیز کیا جاتا تھا۔ اوّل سے آخر تک اصلیت اور آمد تھی۔ آورد کا نام تک نہ تھا۔

آلِ تیمور ہندوستان آنے سے پہلے بھی دل سے مصوّری کے قدردان تھے۔ اسی خاندان کے دامنِ عاطفت میں ایرانی آرٹ نے ترقی کی منزلیں طے کی تھیں اور اسی کے ایک حکمران سلطان حسین کے دربار میں ہرات کا قلم بہزاد کے ہاتھوں درجۂ کمال پر پہنچا تھا۔ بہزاد کے شاگرد میر سیّد علی اور خواجہ عبد الصمد شیرازی ہمایوں کے ساتھ ہندوستان آئے تھے۔ ان کے کام میں ترکی ایرانی رنگ غالب ہے یعنی خطوط نازک اور سبک ہیں، چہروں کے بنانے میں نفاست اور لطافت پر اس قدر زور دیا جاتا ہے کہ اصلیت دب کر رہ جاتی ہے۔ اکبر جو ہندو آرٹ کی سادگی، اصلیت اور زور کا شیدا تھا یہ چاہتا تھا کہ ہندو قلم کی اصلیت اور ایرانی قلم کی نزاکت کو سمو کر ایک نیا طرز پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اس نے ایرانی اور ہندوستانی مصوّروں کو اپنے دربار میں جمع کر کے اکیڈمی کی بنیاد ڈالی۔ ایرانی استاد سید علی اور عبد الصمد نوجوان شاگردوں کو جن میں اکثر ہندو تھے، پُرانی طرز کی فنی باریکیاں اور رنگ کاری کے گُر سکھاتے تھے نظری تعلیم کے لیے ایک کتب خانہ تھا جس میں آرٹ کی کتابیں اور قدیم استادوں کے شاہکار فراہم کیے گئے تھے۔ اکبر خود اکثر اس نگار خانے میں جا کر مصوّروں کے کام کو دیکھا کرتا تھا۔ اس دبستان سے جو مصوّر نکلے ان میں فرخ بیگ، دسونت، بساون سانولا خاص طور پر مشہور ہیں۔ یہ لوگ قدیم ہندوستانی دستور کے مطابق کتابوں کو مصوّر کرتے تھے لیکن یہ کتابیں عموماً مذہبی نہیں بلکہ غیر مذہبی ہوتی تھیں۔ ہمایوں کے زمانے میں داستان امیر حمزہ میں تصویریں بنانے کا سلسلہ شروع ہوا تھا جو اس

زمانے میں جاری رہا۔ اس کے علاوہ بابر نامہ، تیمور نامہ، رزم نامہ (مہابھارت)، خمسہ نظامی اور اکبر نامہ کو مصوّر کیا گیا۔ ابتدا میں ان کا کام ایرانی طرز کے مطابق مرصّع، پُر تکلف اور بے لوچ تھا مگر رفتہ رفتہ اس میں ہندوستانی طرز کی زندگی، روانی اور قوت کا رنگ آ گیا۔ یہاں تک کہ عہد اکبری کے آخر اور عہد جہانگیری کے شروع میں مغل طرز نے ایک جداگانہ اور مستقل حیثیت اختیار کر لی۔

جہانگیر نہ صرف مصوّری کا قدردان بلکہ خود بھی فنکار اور مبصر تھا۔ اس کے زمانے میں یہ فن ترقی کے انتہائی درجہ پر پہنچ گیا۔ فرخ بیگ، نادر، محمد مراد، ابو الحسن، استاد منصور، بشن داؤ، منوہر اور دولت اس عہد کے سب سے ممتاز مصوّر ہیں۔ ان کے قلم کی جولانگاہ اب صرف قدیم داستانوں کی مصوّری نہ تھی بلکہ اصلی اور حقیقی جنگ و جدل، سیر و شکار، عشق و محبت، بادشاہ کا دربار، صوفیوں کی خانقاہ، انسانوں، چوپایوں، پرندوں، پودوں اور پھولوں کی تصویریں۔ غرض انسانی زندگی اور عالم فطرت کے وہ سب مناظر جن سے بادشاہ اور امراء کو دلچسپی تھی۔

شاہجہاں کو مصوّری سے فن تعمیر کے مقابلے میں بہت کم شوق تھا پھر بھی اور شاہزادے خصوصاً دارا شکوہ مصوّروں کی قدردانی کرتے تھے۔ مصوّری کا چرچا کچھ کم نہ تھا مگر اس پر تنزل اور انحطاط کا رنگ جو دولت کی فراوانی اور عیش و عشرت کی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے، چھا گیا۔ دوسرے فنون لطیفہ کے مقابلے میں رنگینی و آرائش پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ کوئی تصویر اس وقت تک مکمل نہیں سمجھی جاتی جب تک اس کے گرد نہایت باریک اور پُر تکلف کام کا چوڑا منقش اور طلائی حاشیہ نہ ہو۔ انوپ چتر، چتر آمنی، محمد فقیر اللہ اور ہاشم علی اس عہد کے مشہور مصوّر ہیں مگر ان میں کوئی منصور، ابو الحسن اور منوہر کے مقابلے کا نہیں ہے۔ اورنگ زیب کے تقشف کی وجہ سے مصوّری کا رواج بہت کم ہو گیا اور اس کے بعد سلطنت کے تنزل کے ساتھ یہ درباری فن بھی گرتا چلا گیا۔

جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے اس عہد سے پہلے سلطنت دہلی کے زمانے ہی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذاق میں ہم آہنگی پیدا ہو چکی تھی۔ مغلوں کے دربار میں جو تہذیبی امتزاج کے کیمیاوی عمل کے لیے معمل کا کام دیتا تھا، موسیقی کے دیسی اور بدیسی طرز اس طرح گھل مل کر ایک ہو گئے کہ اب مختلف طرزوں میں فرق کرنا ناممکن ہے۔ موسیقی وہ ذریعۂ اظہار ہے جس میں انسانی جذبات کی حیثیت سے بغیر تصوّرات کی مدد کے دل کی آواز بن کر نکلتے ہیں۔ "ہندوستانی موسیقی" جس کی تشکیل اکبر کے زمانے میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ ہندوستانیوں کے دل ایک ہی تال پر دھڑکتے ہیں، ایک ہی انداز سے اٹھتے اور گرتے، ہنستے اور روتے ہیں۔

عام طرز معاشرت، رسم و رواج، وضع و لباس، تفریح و تفنن، رہنے سہنے، کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے کے طریقوں میں جو یکسانی ہندوؤں اور مسلمانوں میں اس زمانے میں پیدا ہو گئی تھی اس کی تفصیل بیان کرنے کے لیے ایک مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت کچھ مٹنے اور مٹانے کے بعد اس یکرنگی کے نقوش ہندوستانیوں کے صفحات زندگی پر آج تک باقی ہیں۔

چھٹا باب

ہندوستانی تہذیب

سلطنت مغلیہ کے دورِ زوال میں

سیاسی حیثیت سے سلطنت مغلیہ اورنگ زیب کے زمانے میں عروج کو پہنچی اور اس کے مرتے ہی زوال شروع ہوگیا۔ اورنگ زیب کی سخت اور تنگ نظرانہ پالیسی کی بدولت راجپوت، جو ابتدا سے سلطنت مغلیہ کے وفادار دوست تھے، اب اس کے دشمن ہو گئے تھے۔ اور تین نئی مخالف قوتیں ابھر آئی تھیں۔ یعنی سکھ، جاٹ، مرہٹے۔ اورنگ زیب کی زبردست شخصیت کے ہٹتے ہی اس کے کمزور جانشینوں کے زمانے میں ان چاروں قوتوں نے ملک میں شورش برپا کر دی۔ خصوصاً مرہٹوں نے جنوب سے شمال تک سارے ملک کو تہ و بالا کر دیا، ادھر امرائے سلطنت میں آپس کی رقابتیں ابھر آئیں۔ ایرانی، ترکی اور افغانی پارٹیوں کی کشمکش نے مرکزی حکومت کو اس قدر کمزور کر دیا کہ صوبوں پر اس کا تسلط محض برائے نام رہ گیا اور وہ عملاً خود مختار ہو گئے۔ شمال مغرب سے بیرونی حملے جو مغل سلطنت کے رعب اور دبدبے کی وجہ سے تقریباً دو سو سال سے رکے ہوئے تھے پھر شروع ہو گئے۔ یورپی تاجروں کو جو سولھویں اور سترھویں صدی میں تجارت کی غرض سے ہندوستان آئے تھے، خصوصاً ایسٹ انڈیا کمپنی کو خانہ جنگیوں کی بدولت اپنی قوت بڑھانے کا موقع مل گیا اور وہ ہندوستان کی سیاست میں دخیل ہو گئے۔ ہندوستان کی تہذیب قدرتی طور پر اس دورِ تنزل کے رنگ میں رنگ گئی مگر اسے اب بھی ملک کی مشترک تہذیب کی حیثیت حاصل رہی بلکہ اب اس کا دائرہ اثر اور بھی زیادہ وسیع ہو گیا اور انیسویں صدی کے نصف اوّل میں یہ اثر واضح طور پر نظر آنے لگا۔

ا

وہ ہندوستانی تہذیب جس نے اکبر اور اس کے جانشینوں کے زمانے میں نشوونما پائی لازمی طور پر سلطنت مغلیہ سے وابستہ تھی اور سلطنت کے زوال کے ساتھ اس پر بھی زوال آنا شروع ہو گیا لیکن نہ تو اس حد تک

اور نہ اس رفتار سے مغل سلطنت کی حالت آپ نے دیکھ لی کہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد ایک تہائی صدی کے اندر ملک کم و بیش خود مختار ریاستوں میں بٹ گیا اور دِلّی کی سیاسی اور تہذیبی مرکزیت ختم ہو گئی لیکن ہندوستانی تہذیب اس سے زیادہ جاندار تھی۔ اس لیے سیاسی وحدت کے ختم ہو جانے کے بعد بھی وہ ایک مدّت تک ملک کے مختلف عناصر میں رشتۂ اتحاد کا کام دیتی رہی، اس میں شک نہیں کہ سیاسی فساد و انتشار کی وجہ سے اس تہذیب میں وہ تازگی اور قوت، وہ باڑھ اور اپج نہیں رہی جو پہلے دور میں تھی اور اس کے ہر شعبے پر پہلے جمود اور پھر انحطاط کی کیفیت طاری ہو گئی۔ مگر جہاں تک اس کے حلقۂ اثر کا تعلق ہے اٹھارھویں صدی میں تو وہ بجائے تنگ ہونے کے اور بھی زیادہ وسیع ہو گیا یعنی لکھنؤ، حیدرآباد، مرشدآباد وغیرہ کے نئے مرکزوں سے اس تہذیب کے دائرے دور دور تک پھیل گئے۔ البتہ انیسویں صدی کے شروع سے رفتہ رفتہ اس کا زور گھٹنا شروع ہوا پھر بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ 1857ء تک یہی ہندوستانی تہذیب مسلّمہ طور پر ملک کی مقبول اور مشترک تہذیب تھی۔

فارسی زبان جو ہندوستانی تہذیب کے حاملوں میں مبادلۂ خیالات کا ذریعہ تھی اس زمانہ میں دفتری، علمی اور ادبی زبان کی حیثیت سے اور بھی زیادہ پھیل گئی۔ نہ صرف مغلیہ سلطنت بلکہ نئی خود مختار بادشاہتوں مثلاً دکن، بنگال اور اودھ میں بہت کثرت سے ہندو چھوٹی بڑی سرکاری ملازمتوں پر قابض تھے اور یہ سب فارسی زبان بہت اچھی طرح جانتے تھے۔ ملکی دفاتر میں سب سے زیادہ ادبی قابلیت کی ضرورت بیت الانشا یا دارالانشاء میں ہوتی تھی اور یہ محکمے خاص طور پر ہندوؤں سے معمور تھے۔ یہاں تک کہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں لفظ منشی کا اطلاق عموماً فارسی داں ہندوؤں پر کیا جاتا تھا۔ خود ہندو ریاستوں مثلاً مرہٹہ سلطنت میں جس کا سارا انتظام سلطنت مغلیہ کے نمونے پر قائم ہوا تھا فارسی سرکاری زبان تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے بھی 1819ء تک باضابطہ طور پر اپنے دفاتر فارسی میں رکھے اور اس کے بعد بھی ایک مدّت تک کام اسی زبان میں ہوتا رہا۔ علمی اور ادبی مقاصد کے لیے بھی تعلیم یافتہ ہندو مسلمان فارسی کو استعمال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ معمولی خط و کتابت بھی عموماً فارسی میں ہوتی تھی۔

جہاں تک علوم و فنون کی ترقی اور تصنیف و تالیف کا تعلق ہے یہ زمانہ عام ذہنی جمود کا تھا۔ تعداد کے لحاظ سے اس زمانے کی فارسی تصانیف پہلے سے کم نہیں بلکہ زیادہ ہی تھیں لیکن اُن کی علمی اور ادبی سطح پست ہو گئی تھی۔ تخلیقی فکر اور اپج، تحقیقی ذوق اور تلاش قریب قریب ختم ہو چکی تھی۔ اگلوں کی تقلید اور ان کے چھوڑے ہوئے سرمائے کا تحفظ صاحبانِ علم و فضل کا مطمحِ نظر رہ گیا تھا۔ اس زمانے میں سب سے زیادہ توجہ لغت کی کتابوں اور شعراء کے تذکروں کے تدوین کی طرف کی گئی اور انھیں میدانوں میں سب سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ تذکرہ نویسی میں ہندو مسلمانوں کے ساتھ برابر کے شریک تھے اور لغت نویسی میں

میں ان سے آگے بڑھ گئے تھے۔ چنانچہ اس عہد کے سربرآوردہ تذکرہ نویسوں میں خان آرزو مولف سراج اللغۃ سے پہلے ٹیک چند صاحب بہار عجم اور آنندرام مخلص صاحب مرآۃ الاصلاح کا اور آزردہ کے بعد سیالکوٹی مل وارستہ صاحب مصطلحات الشعراء کا نمبر آتا ہے۔

انشاء کی کثیر التعداد کتابیں جو اس زمانے میں لکھی گئیں۔ قریب قریب سبھی ہندو منشیوں کے قلم سے تھیں۔ جو لوگ ہندوستانیوں کی فارسی کو ایرانی معیار پر جانچتے ہیں وہ عموماً ان کتابوں کی زبان میں روزمرہ اور محاورے کی غلطیاں نکالتے ہیں لیکن اہل نظر جو اس اصول سے واقف ہیں کہ ہر زبان ایک ملک سے دوسرے ملک میں پہنچ کر قدرتی طور پر وہاں کے حالات سے متاثر ہوتی ہے ان اعتراضات کو زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ البتہ یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ اکثر منشیوں کا اسلوب بیان انشائے مادھورام کی تقلید میں تکلف اور تصنع کی زیادتی سے نہ صرف بے لطف بلکہ بے معنی ہو کر رہ گیا ہے۔ منشات برہمن کی بے ساختگی اور بے تکلفی، رقعات عالمگیری کی سادگی اور پرکاری اس عہد کی کتابوں میں ڈھونڈے نہیں ملتی۔

تاریخ و سیر کی کتابوں میں بھی وہی کمیت کی زیادتی اور کیفیت کی کمی نظر آتی ہے جو اس عہد کے علمی کاموں کی عام خصوصیت ہے۔ عموماً یہ تاریخیں یا تو اول سے آخر تک اگلے مورخوں کی کتابوں سے ماخوذ ہیں یا اپنے زمانے کے "واقعات کی کھتونیاں" ہیں۔ جو نہ علمی صحت رکھتی ہیں اور نہ ادبی لطف۔ البتہ غلام علی آزاد اور لچھمی نرائن شفیق کی تاریخی تصانیف اور سید غلام حسین کی سیر المتاخرین اس کلیے سے مستثنیٰ ہیں۔ کچھ اور کتابیں بھی ہیں مثلاً رائے چترمن کی چہار گلشن، آنندرام مخلص کا تذکرہ اور خوشحال چند کی تاریخ محمد شاہی جن کے بعض اجزا تاریخ عصر کے ماخذ کی حیثیت سے بہت بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ فلسفہ، نجوم، ہیئت، ریاضی اور طب، موسیقی اور دوسرے علوم کی بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے بعض لکھنے والوں کی محنت اور قابلیت کا ثبوت دیتی ہیں۔ اگرچہ عام طور پر تلاش تحقیق، جدت فکر اور ندرت خیال سے خالی ہیں۔ ان کاموں میں ہندوؤں کا حصہ مسلمانوں سے کسی طرح کم نہیں بلکہ سنسکرت سے مذہبی اور غیر مذہبی کتابیں ترجمہ کر کے فارسی ادب میں جو قابل قدر اضافہ کیا گیا وہ سراسر ہندوؤں کا کارنامہ ہے۔

خالص ادب میں قصص و حکایات کی وافر پیداوار اور ان کی نوعیت اس عہد کے مہذب ہندوستانی طبقوں کی طبیعت اور مذاق پر اچھی طرح روشنی ڈالتی ہے۔ اب لوگوں میں عام طور پر وہ عہد اکبری کا منچلا پن، ذوق، عمل، جوش اور ولولہ نہیں رہا جسے رزمیہ داستانوں سے غذائے روح حاصل ہوتی تھی۔ اس زمانے کے عیش پسند، تخیل پرست، زندگی سے گریز کرنے والی طبیعتوں کے لیے جن و پری کی داستانوں اور طلسمات کے افسانوں کی ضرورت تھی جسے پورا کرنے کی غرض سے بوستان خیال جیسی شاندار خرافات لکھی گئی

معلوم ہوتا ہے کہ اس تبدیلیٔ ذوق سے مسلمانوں کے مقابلے میں ہندو کم متاثر تھے۔ اس لیے کہ اوّل تو انھوں نے قصص و حکایات کی کتابیں مقابلتہً کم لکھیں اور پھر جو لکھیں بھی ان میں زیادہ تر تاریخی حکایتیں اور ادب العوام کی کہانیاں ہیں۔ طلسمات کی داستانیں خال ہی خال نظر آتی ہیں۔

اسی طرح اس عہد کی شاعری پر نظر ڈال کر دیکھیے تو ذہنی اور جمالی ذوق کے انحطاط کا ایک اور ثبوت ملتا ہے۔ یوں تو عرفی اور نظیری کی رومانیت بھی اصلیت اور سادگی سے دور تھی۔ اُس زمانے میں بیدل نے مضمون آفرینی اور نازک خیالی کو انتہا تک پہنچا کر ایک ایسے طرز کی بنا ڈالی جس میں شاعری محض صنعت گری بلکہ ایک قسم کی ذہنی جمناسٹک بن گئی۔ بیدل کا طرز عام طور پر مقبول تھا اور بے شمار ہندو مسلمان اس کے پیرو تھے لیکن اس کے ایک مایۂ ناز شاگرد آنند نرائن مخلص کے کلام کی سادگی اور روانی کو دیکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آزاد طبائع اس تقلید پرستی کے زمانے میں بھی اپنی الگ راہیں نکال لیتی تھیں۔ غلام علی آزاد اور ان کے شاگرد لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی، جن کا نام تذکرہ نویسوں اور مورخوں کے ذیل میں آچکا ہے، شاعروں میں بھی اونچا درجہ رکھتے ہیں۔ سراج الدین علی خاں آرزو اور ان کے شاگرد بندرابن داس خوش گو بھی اس زمانے کے قابلِ ذکر شاعر تھے۔

اسی زمانے میں فارسی کے ساتھ ساتھ اُردو زبان نے بھی نشوونما پائی اور اس کی مقبولیت رفتہ رفتہ اس قدر بڑھ گئی کہ وہ اس دور کے آخر میں کم و بیش شمالی ہند اور دکن کے علاقوں میں سرکاری زبان نہ سہی مگر علمی و ادبی زبان کی حیثیت سے فارسی کی حریف بن کر میدان میں آگئی۔

ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے ملازموں کی تعلیم کے لیے فورٹ ولیم کالج قائم کیا، اس کے نصاب میں انگریزی زبان اور مغربی علوم کے ساتھ اُردو کو جگہ دی، اردو کے اچھے انشا پردازوں کو جمع کر کے سلیس اور آسان زبان میں عام دلچسپی کی کتابیں لکھوانے اور سنسکرت اور عربی اور فارسی سے ترجمہ کرانے کا انتظام کیا۔ اور ان میں سے بعض ترجمے ہندی رسم الخط میں شائع ہوئے اور ان میں عربی اور فارسی کے مشکل الفاظ کی جگہ سنسکرت الفاظ استعمال کیے گئے۔ اس طرح ادبی ہندی کا ایک مسلمہ معیار قائم ہونے میں مدد ملی۔ اس میں شک نہیں کہ سرکاری زبان ایسٹ انڈیا کمپنی کے دفاتر میں اصولاً 1839ء اور عملاً 1844ء تک فارسی ہی رہی اور اس کے بعد انگریزی ہو گئی اور اُردو سے انگریزی حکومت کو جو خاص دلچسپی تھی وہ زیادہ دن قائم نہیں رہی لیکن جو شہ اس زبان کو ایک بار مل چکی تھی اس کے بعد وہ اپنی اندرونی حرکی قوت کی بدولت برابر آگے بڑھتی رہی اور فارسی کو پیچھے ہٹاتی رہی۔ صوبہ جات شمالی مغربی میں جو اودھ کو چھوڑ کر یو پی کے موجودہ اضلاع اور پنجاب کے ایک حصے پر مشتمل تھے انگریزی کے ساتھ ساتھ اُردو کو بھی دفتری زبان بنانا پڑا۔

فن تعمیر، مصوری، موسیقی وغیرہ کو بھی لازمی طور پر سلطنت مغلیہ کے زوال سے سخت نقصان پہنچا۔ یہ سب فنون لطیفہ اس وقت تک دربار سے وابستہ تھے اور اس کے نشیب و فراز سے براہ راست متاثر ہوتے تھے۔ دہلی کا شاہی دربار جو اس عہد کی ابتدا میں کچھ دن تک اپنی مرکزی حیثیت اور اپنی روایات کی بدولت اہل ہنر کو دور دور سے کھینچ کر ایک جگہ جمع کرتا رہا۔ آگے چل کر سازش اور فساد کا گھر بن گیا۔ جس کی آب و ہوا میں فنون لطیفہ کا پنپنا محال تھا۔ اس کے علاوہ اس کے نا اہل اور تہی دست حکمرانوں میں نہ تو اتنا ذوق تھا اور نہ اتنی مقدرت کہ فنکاروں کی سرپرستی کر سکیں۔ چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں اور بعض افراد کی قدردانی نے جیسے تیسے فنون لطیفہ کو قائم رکھا لیکن انھیں عام جمود و انحطاط کے اثرات سے محفوظ نہ رکھ سکی۔ مجموعی طور پر یہ سب فنون ان طرزوں کی بُری بھلی پیروی کرتے رہے جو پچھلے دور میں یعنی ہندوستانی تہذیب کے زمانۂ عروج میں ایجاد ہوئے تھے۔ فن تعمیر کا کوئی شاندار کارنامہ اس زمانہ میں عالم وجود میں نہیں آیا۔ لیکن جو محل، مقبرے وغیرہ بنائے گئے ان میں ہندوستانی یا مغل طرز کی عام خصوصیات موجود ہیں مثلاً راؤ جام نگر اور راجہ چھترپور کے محلات۔ لاہور میں مہاراجہ رنجیت سنگھ کے مقبرے، بنارس کا وشیشور مندر اور امرتسر میں سکھوں کا سنہرا مندر۔ یہی نہیں بلکہ بڑے بڑے شہروں میں اس عہد کے ہندو مسلمان امرا کے جو گھر زمانے کی دست بُرد سے محفوظ رہ گئے ہیں بالکل اسی وضع کے ہیں جیسے عہد شاہجہانی کے مکان۔ مصوری میں اصل مغل طرز کے علاوہ جو حیدرآباد، اودھ وغیرہ کے درباروں کے سہارے چلتا رہا اس کی کم و بیش مختلف شکلیں راجپوتانے اور پنجاب کی ہندو ریاستوں میں نشو و نما پاتی رہیں جن میں جے پور قلم، کانگڑہ قلم اور جموں قلم زیادہ مشہور ہیں۔ موسیقی میں کلاسکی ہندو طرز اور نئے مخلوط طرز جو مسلمانوں کے زمانے میں نکلے تھے بلا تفریق ہندو و مسلمان ریاستوں میں یکساں مقبول رہے اور یہ فن اور سب فنون سے زیادہ ہندوستانی روح کی ہم آہنگی کا ثبوت دیتا رہا۔

عام معاشرت، غذا، لباس، رسم و رواج وغیرہ میں اختلاف اور تنوع کے باوجود ایک بنیادی وحدت جو ہندوستانی تہذیب نے ملک کے بڑے حصے کے اندر اونچے طبقے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پیدا کر دی تھی۔ سنہ 1857ء تک کم و بیش اسی طرح قائم رہی بلکہ بعض باتوں کے لحاظ سے اور ترقی کرتی رہی۔

اس ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں جن انگریزوں اور دوسرے یوربیوں نے ہندوستان کے حالات لکھے ہیں وہ متعدد مقامی تہذیبوں کے ساتھ ساتھ ایک عام ہندوستانی تہذیب کا ذکر کرتے ہیں اور اس بات کو مانتے ہیں کہ سیاسی وحدت مٹ جانے کے بعد بھی ملک کی تہذیبی وحدت کی بنیادیں سلامت تھیں۔ اگرچہ اصل عمارت جسے اکبر اور اس کے جانشینوں نے ان بنیادوں پر کھڑا کیا تھا زمانے کے بیرحم

ہاتھوں سے ٹوٹ پھوٹ چلی تھی۔

ب

اس دور میں ہندوستان پر انگریزوں کے تہذیبی اثرات جو کچھ پڑے وہ 1773ء کے بعد جب کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت برطانوی پارلیمنٹ کی عام نگرانی میں آگئی اور اس نے رفتہ رفتہ ایک مہذب حکومت کا رنگ اختیار کرنا شروع کیا۔ ورنہ اس سے پہلے تو کمپنی بے درد، بے باک غارت گروں کی ایک جماعت تھی۔ جسے تہذیب و تمدن کی ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ سیاسی اور قومی اختلافات سے قطع نظر کر کے جو بے اندازہ اور بے جا نفرت عام ہندوستانیوں کے دل میں انگریزوں کی طرف سے بیٹھی ہوئی ہے۔ یہ اسی زمانے کی نفسیاتی یادگار ہے۔ ان کے دل ابھی تک اس پہلے سابقے سے متاثر ہیں۔ جب ہندوستان کے انتشار و مصیبت کے زمانے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تاجروں نے ملک کے بدترین عناصر کے ساتھ مل کر غریب ہندوستانیوں کا اس طرح باطل طریقے پر خون چوسا جس کی مثال دنیا کی تاریخ میں کم ملے گی۔ یہ لوگ مغربی تہذیب کی خوبیوں سے عاری تھے اور تنزل پذیر مشرقی سوسائٹی سے انھوں نے سوا اس کے بدترین عیوب کے اور کچھ نہیں سیکھا تھا اور ان عیوب میں پوری طرح ڈوب گئے تھے۔ اس لیے وہ ہندوستان کو مغربی تہذیب کا پیام پہنچانے کی مطلق صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔

بہرحال وارن ہسٹنگز کے عہد حکومت میں جہاں کمپنی کے نظم و نسق کی اصلاح ہوئی وہاں کم سے کم اگر بنگال کے علاقے میں انگریزوں اور ہندوستانیوں کا تہذیبی سابقہ بھی شروع ہوا۔ وارن ہیسٹنگز خود روشن خیال، وسیع النظر اور علم دوست آدمی تھا۔ سب سے پہلے اسے یہ احساس پیدا ہوا کہ جس ملک کے ایک بڑے حصے پر انگریز حکومت کر رہے ہیں اس کی تاریخ اور موجودہ تہذیب کے تحفظ اور ترقی میں مدد دینی چاہیے۔ اس کی فرمائش پر غلام حسین خاں نے سیر المتاخرین لکھی جو اٹھارھویں صدی کی تاریخ ہند پر سب سے مستند کتاب ہے۔ وارن ہیسٹنگز انگریزی اور کلاسیکی یورپی زبانوں کے علاوہ سنسکرت اور فارسی میں بھی اچھا خاصا دخل رکھتا تھا اور فارسی کی شیرینی اور لطافت اسے اس قدر مرغوب تھی کہ اس نے اپنے ایک دوست کو لکھا "فارسی زبان اور ادب کو آکسفورڈ یونیورسٹی کے نصاب میں داخل کر کے انگلستان کے شرفا کی تعلیم کا ایک جز بنا دینا چاہیے۔" اس نے قانون شرع اسلام اور دھرم شاستروں کو مسلمان فضلاء اور ہندو پنڈتوں کی نگرانی میں جدید طرز پر منضبط کرایا اور ان کا ترجمہ انگریزی میں کرایا۔

اسی کی سرپرستی میں علوم عربی و فارسی کی تعلیم کے لیے کلکتہ مدرسہ قائم ہوا۔ (1784ء) اور مشرقیات کی تحقیق کے لیے سر ولیم جونس کی صدارت میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی بنیاد پڑی (1757ء)

علوم مشرقی کی تعلیم کو ترقی دینے کے لیے کلکتہ مدرسہ اور بنارس سنسکرت کالج کا قیام ایسٹ انڈیا
کمپنی کا پہلا تعلیمی کام تھا۔ اس کے بعد اس نے اپنے ملازموں کی تعلیم کے لیے تو عارضی طور پر فورٹ ولیم کالج
قائم کیا لیکن تعلیم عامہ کی طرف ایک مدت تک کوئی توجہ نہیں کی۔ 1813ء میں برطانوی پارلیمنٹ نے جو
چارٹر کمپنی کو دیا اس میں ایک لاکھ سالانہ کی رقم تعلیم پر صرف کرنے کی ہدایت کی۔ گویا حکومت برطانیہ کی
طرف سے اہل ہند کی تعلیم کی ذمہ داری کمپنی پر عائد کی گئی لیکن دس سال تک کوئی عملی قدم نہیں اٹھایا گیا بلکہ
یہ بحث چھڑی رہی کہ یہ رقم علوم مشرقی کی تعلیم پر صرف کی جائے یا انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم پر۔ سنسکرت
کا فاضل ولسن ان لوگوں میں سب سے پیش پیش تھا جو چاہتے تھے کہ اس رقم سے سنسکرت کی تعلیم کا ایک کالج کلکتہ
میں قائم کیا جائے اور رام موہن رائے اس پارٹی کے سرگروہ تھے جو انگریزی زبان اور جدید سائنس کی تعلیم کا
مدرسہ کھولنے پر زور دیتے تھے۔ 1823ء میں کمپنی کی حکومت نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ اپنی طرف سے صرف علوم
مشرقی کی تعلیم کا انتظام کرے گی۔ چنانچہ ایک تعلیم عامہ کی کمیٹی مقرر کی گئی جس نے یہ تجویز کیا کہ کمپنی کے مقبوضہ
علاقے میں جا بجا عربی، فارسی اور سنسکرت کی تعلیم کے کالج کھولے جائیں، ان کے لیے کتب درسی طبع کرائی
جائیں اور انگریزی سے علوم جدیدہ کی کتابیں مشرقی زبانوں میں ترجمہ ہوں۔ اس تجویز کے مطابق کلکتہ مدرسہ
اور بنارس سنسکرت کالج کے علاوہ شمال مغربی صوبے میں آگرہ کالج اور دہلی کالج قائم ہوئے۔

لیکن حکومت کی یہ اسکیم مختلف وجوہ سے کامیاب ثابت نہیں ہوئی۔ سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اکثر
مسلمان اور ہندو . . . . سرکاری مدرسوں سے اس خیال سے بدظن
تھے کہ ان میں پڑھ کر لڑکوں کے مذہبی خیالات خراب ہو جائیں گے۔ اب رہے وہ طبقے جو انگریزوں کی ملازمت
اور قرب حاصل کرنے کے شوق میں اپنے بچوں کو سرکاری مدرسوں میں پڑھانے پر آمادہ تھے۔ وہ دیکھ رہے
تھے کہ اس میدان میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے انگریزی سیکھنا ضروری ہے۔ بعض روشن خیال لوگ مثلاً
راجہ رام موہن رائے ایسے بھی تھے جو انگریزی اور جدید علوم سائنس کی تعلیم کو ہندوستانیوں کی ذہنی ترقی کے لیے
ضروری سمجھتے تھے۔ چنانچہ ان لوگوں کی کوشش سے اور ایک نیک دل انگریز ڈیوڈ ہیر کی مدد سے 1817ء
میں ایک غیر سرکاری مدرسہ ہندو کالج کے نام سے وجود میں آچکا تھا۔ جس میں فارسی اور بنگلہ کے ساتھ انگریزی
بھی پڑھائی جاتی تھی اور 1824ء میں بابو گورموہن آدی نے اوریئنٹل سیمنری کے نام سے ایک اور ادارہ
اسی قسم کا قائم کر دیا تھا۔ مشرقی علوم کے کالجوں میں گنتی کے طالب علم داخل ہوتے تھے اور ان انگریزی مدرسوں
میں طلبہ کی ریل پیل تھی۔ خصوصاً 1829ء میں جب حکومت نے انگریزی کو سرکاری زبان بنانے کا فیصلہ
کر دیا تو یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اب ان سرکاری مدرسوں کا چلنا ناممکن ہے جن میں خالص مشرقی علوم کی

تعلیم دی جاتی تھی۔ آخر 1835ء میں پرانی بحث پھر اٹھی اور لارڈ میکالے نے جو اس وقت گورنر جنرل کی کونسل کا ممبر قانون اور تعلیم عامہ کی کمیٹی کا صدر تھا مشرقی تعلیم کی مخالفت اور مغربی تعلیم کی حمایت میں وہ مشہور نوٹ لکھا جو جہالت، تنگ نظری، خطابت اور وکالت کا بے مثل نمونہ ہے اور لارڈ ولیم بینٹنک نے قطعی طور پر فیصلہ کر دیا کہ حکومت اب سے انگریزی اور جدید علوم کی تعلیم کے بجائے مشرقی تعلیم کی طرف توجہ کرے گی۔ 1833ء میں ڈاکٹر ڈف نے کلکتے میں پریسبیٹیرین مشن کالج کی بنیاد ڈالی اور اس کے بعد بہت جلد ہندوستان میں جا بجا اسی نمونے کے مشنری کالج کھل گئے۔

ابتدائی تعلیم کی طرف کمپنی کی حکومت نے اس دور کے آخر تک کوئی توجہ نہیں کی، حالانکہ پرانے مکتب عام بدامنی اور معاشی خستہ حالی کے زمانے میں اکثر بند ہو چکے تھے۔ مسیحی مبلغوں اور بعض ہندوستانی حامیانِ تعلیم نے کلکتے کے آس پاس کچھ مدرسے جاری کیے۔ مگر ظاہر ہے کہ ان سے کیا کام چل سکتا تھا۔ اسی طرح صنعتی تعلیم اور پیشوں کی تعلیم سے اس حکومت نے جسے اپنی تاجرانہ ذہنیت کی وجہ سے ان شعبوں کی طرف خاص توجہ کرنی چاہیے تھی سخت غفلت برتی۔ صرف طبی تعلیم کی طرف ضرورتاً تھوڑی بہت توجہ ہوئی۔ چنانچہ 1807ء میں کلکتے میں ایک میڈیکل اسکول موجود تھا جس میں ہندوستانی زبان میں تعلیم دی جاتی تھی۔ 1835ء میں کلکتہ میڈیکل کالج اور 1845ء میں بمبئی میں گرانٹ میڈیکل کالج قائم ہوئے جن میں انگریزی ذریعہ تعلیم تھی۔ انجینیری کی تعلیم کے لیے سارے ہندوستان میں صرف ایک ادارہ رڑکی میں ٹامسن انجینیرنگ کالج کے نام سے 1874ء میں قائم کیا گیا۔

غرض اسی عہد میں انگریزوں کی تعلیمی جد و جہد اس قدر محدود، نامکمل اور غیر منظم تھی کہ وہ ہندوستانی تہذیب پر کوئی گہرا اور بنیادی اثر نہیں ڈال سکی۔

جہاں تک فنونِ لطیفہ کا تعلق ہے ایسٹ انڈیا کمپنی کا عہدِ حکومت قدرتی طور پر بالکل تہی دست نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ اینگلو انڈین سوسائٹی پر دولت مند تاجروں کا رنگ چھایا ہوا تھا جو فائدے کے سوا کسی قدر کو جانتے تھے تو مادی لذت کی قدر کو۔ ذوقِ جمال کا ان کی زندگی میں کوئی دخل نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ کمپنی کے ملازموں میں اٹھارھویں صدی کے آخر سے تعلیم یافتہ اور مہذب انگریز داخل ہونے لگے تھے اور ان میں جس طرح علمی مذاق کے لوگ موجود تھے اسی طرح اِکا دُکا جمالی ذوق رکھنے والے بھی نکل آتے تھے لیکن علمی کام تو تھوڑا بہت بغیر حکومت یا پبلک کی سرپرستی کے بھی ہو سکتا ہے، فنونِ لطیفہ کی ترقی ایسی ناقدری کی فضا میں بہت مشکل ہے۔ اس کا تو پتہ چلتا ہے کہ زوفنی ٹامس، ہکی، ٹامس ڈینیل اور اس کا بھتیجہ ولیم ڈینیل جو اس زمانے کے مشہور مصوّر تھے ہندوستان آئے تھے اور سر جوشوا رینالڈس اور نارتھ کوٹ کی بھی

بعض تصاویر پہنچی تھیں لیکن مغربی مصوری کے قدردانوں کا حلقہ اس وقت بہت ہی محدود تھا۔ ہندوستانی رئیسوں کے درباروں خصوصاً دربار اودھ میں یورپی مصوروں سے کچھ شبیہیں بنوائی گئیں لیکن کسی نے بھی مستقل طور پر ان کی سرپرستی نہیں کی شوقیہ موسیقی، ناچ، تھیٹر وغیرہ کا رواج انگریز سوسائٹی میں تھا لیکن ان میں سے کوئی چیز بلند فنی معیار تک نہیں پہنچی تھی۔ غالباً اسٹیج کی ترتیب کا طریقہ واجد علی شاہ کے دربار کے تھیٹر میں انگریزوں سے لیا گیا۔

عمارتوں کے بنانے میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے انیسویں صدی کے آغاز تک اس پرتگالی طرز کی نقل کی جو سولھویں صدی سے ہندوستان کی یورپی نوآبادی میں رائج تھا۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں بہت سی پبلک عمارتیں انگریز انجینئروں کے نقشوں کے مطابق بنائی گئیں جو عموماً لندن یا دوسرے انگریز شہروں کی سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں بنی ہوئی عمارتوں سے ماخوذ تھے۔ کلکتہ کا گرجا جو 1787ء میں ختم ہوا اپنے رو کار کے لحاظ سے والبروک کے سنٹ اسٹیفنس چرچ کی نقل ہے جس کا نقشہ انگلستان کے مشہور ماہر تعمیر رین نے تیار کیا تھا۔ اسی طرح گورنمنٹ ہاؤس جو 1802ء میں مکمل ہوا۔ ڈربی شائر کے کیڈلسٹن ہال کی نقل ہے۔ انیسویں صدی کے نصف اوّل میں اکثر عمارتیں نشاۃ ثانیہ کے طرز کے بگڑے ہوئے چربے ہیں جس میں کلاسیکی طرز کا رو کار، وسیع دالان اور اُن کے ستونوں کی قطار اور فیل قد برساتیاں سب سے نمایاں خصوصیات ہیں۔ خال خال ہندوستانی بھی اس مغربی طرز کے مکان بنوانے لگے تھے لیکن بدیسی طرز اور ہندوستانی طرز کے امتزاج کا زمانہ ابھی تک نہیں آیا تھا۔ البتہ اودھ میں آصف الدولہ کے زمانے کی عمارتیں خصوصاً امام باڑے اور رومی دروازے کی سادگی اور حسن تناسب میں بعض لوگوں کے نزدیک مغربی طرز تعمیر کا اثر پایا جاتا ہے۔

اگرچہ انگریزی تعلیم اور انگریزوں کا معاشرتی اثر بہت ہی محدود تھا پھر بھی کم سے کم بنگال میں زیادہ تر اسی کی وجہ سے ہندو سوسائٹی میں برہمو سماج کی اہم اصلاحی تحریک شروع ہوئی جس کے بانی رام موہن رائے تھے۔

مگر حقیقت میں عام ہندوستانیوں کی زندگی پر مغربی تہذیب کے جس پہلو نے گہرا اثر ڈالا وہ اس کے مادی وسائل تھے۔ جدید اسلحہ جنگ اور فوجوں کی نئی تنظیم کو جو مغرب کا سب سے بڑا تحفہ تھا جس کی بدولت اسے ہندوستان میں تسلط حاصل ہوا، اس قدر مقبولیت حاصل ہوئی کہ ہندوستان کی ہر ریاست نے حسب مقدور انھیں اختیار کرنا شروع کر دیا۔ دخانی کشتیوں کی آمد و رفت نے جو 24-1823ء میں شروع ہوئی سمندر کے سفر کو مقابلتہً آسان کر دیا جس سے ہندوستانیوں کو غیر ملکوں میں جانے اور اپنے خیالات کو وسعت دینے کا موقع ملا۔ اس عہد کے آخر میں گیس کی روشنی، ریل اور تار برقی بھی ہندوستان پہنچ گئے۔ ریل کی پہلی لائن بمبئی اور تھانے کے درمیان 1853ء میں اور اس کے بعد کلکتے اور رانی گنج کے درمیان 1855ء میں کھلی۔ تار برقی کا

سلسلہ کلکتے سے بمبئی، مدراس اور اٹک تک سنہ 1854ء میں شروع ہوا۔ اسی سال بڑے بڑے شہروں میں سڑکوں پر گیس کی روشنی کا انتظام ہوا۔

غرض اٹھارھویں صدی کے ربع آخر سے مغربی تہذیب کے تھوڑے بہت اثرات ایک محدود علاقے میں ہندوستانیوں پر پڑنے شروع ہو گئے تھے لیکن وہ اتنے نہیں تھے کہ ہندوستانی تہذیب کی عام شکل میں اور عہد وسطیٰ کی ذہنیت میں جس پر یہ تہذیب مبنی تھی کوئی تبدیلی کر سکیں۔ عہد جدید کی ایک ہلکی سی روزندگی کی سطح کے نیچے چپکے چپکے بہنے لگی تھی لیکن ابھر کر سطح پر چھا جانے کا تو کیا ذکر ہے اس نے اپنے وجود کو محسوس بھی نہیں کرایا تھا۔ جدید مغربی تہذیب کی اصلی روح کو دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ابھی تک اہل ہند کو نہیں ملا تھا۔ اس کی جو نشانیاں ان کے سامنے آئیں زیادہ عیسائی مبلغوں اور تجارت پیشہ حاکموں کے ذریعے سے آئیں جن کو وہ اپنے مذہب، اپنی سیاسی آزادی اور اپنی معاشی فلاح کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔ اس لیے قدرتی طور پر انھیں بے تعصبی اور انصاف کی نظر سے نہیں دیکھ سکتے تھے۔ غرض عام ہندوستانیوں کے نزدیک مغربی تہذیب بھی اس سیاسی اور معاشی دباؤ کی طرح جو انگریز ہندوستان پر ڈال رہے تھے ناقابل برداشت بوجھ کی حیثیت رکھتی تھی۔ چنانچہ جو حرکت مذبوحی ہندوستانی سپاہیوں نے انگریزی حکومت کا خاتمہ کرنے کے لیے کی اس کے اسباب میں سے ایک مغربی تہذیب کی نفرت بھی تھی۔

ساتواں باب

مغربی تہذیب اور اس کا انگریزی روپ

1

یورپ کے ملکوں سے ہندوستان کا سابقہ 1498ء سے شروع ہوتا ہے جب کہ واسکوڈی گاما نے راس امید کے پاس سے گزرنے والا بحری راستہ دریافت کیا۔ اس سے پہلے ہندوستان اور یورپ کے ملکوں میں عرب اور شام کے ذریعے تجارت ہوتی رہتی تھی مگر براہ راست کسی قسم کے تعلقات نہیں تھے۔ صرف یونانیوں سے عہد قدیم میں ہندوستان کو دو بار واسطہ پڑا۔ ایک دارائے اعظم کے زمانے میں جب ہندوستان کا شمال مغربی حصہ اور یونانیوں کی ایشیائے کوچک کی نوآبادیاں دونوں ایرانی سلطنت میں شامل تھیں، دوسرے سکندر اعظم کے حملے کے بعد جب کہ یونانی سردار کچھ عرصے تک ہندوستان کے ایک حصہ پر حکومت کرتے رہے۔ مگر یہ تعلق اتنے تھوڑے دن رہا اور اس نے دونوں ملکوں کی تہذیبی زندگی پر اتنا کم اثر ڈالا کہ ہم اسے نظر انداز کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان اور یورپ کے تعلقات کا آغاز پندرھویں صدی عیسوی سے ہوا۔ اس وقت سے لے کر انیسویں صدی کے وسط تک پرتگال، ڈنمارک، ہالینڈ، فرانس اور انگلستان کے تاجروں کی سیاسی اور تجارتی جدوجہد ہندوستان میں جاری رہی۔ مگر اس کے بعد رفتہ رفتہ اور سب قومیں ایک ایک کر کے سامنے سے ہٹ گئیں اور انگریزوں کے لیے میدان صاف ہو گیا۔ انھوں نے نہ صرف ہندوستان کی بحری تجارت پر پورا قبضہ کر لیا بلکہ ہندوستان کے انتشار اور بدامنی سے فائدہ اٹھا کر بڑے بڑے علاقوں میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ مگر جہاں تک تہذیبی زندگی کا تعلق ہے اٹھارھویں صدی کے آخر تک وہ خود ہی ہندوستان سے متاثر ہوتے رہے، اپنا کوئی اثر ہندوستان پر ڈالنے کی نہ ان میں اہلیت تھی اور نہ انھیں کوئی فکر تھی۔ 1773ء یعنی جب سے کہ برطانوی پارلیمنٹ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی نگرانی اپنے ہاتھوں میں لی اور بہتر دل و دماغ کے انگریز کمپنی کی سول سروس میں آنے لگے مغربی تہذیب کے ذہنی اور مادی پہلوؤں کے اثرات ہندوستان پر پڑنے لگے۔ لیکن ایک تو ان کا دائرہ محدود تھا اور پھر اس محدود دائرے میں بھی وہ عام ہندوستانی

زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی نہ کر سکے تھے۔ 1857ء کی شورش کے بعد البتہ مختلف وجوہ سے جن کا ہم آگے چل کر ذکر کریں گے، ایک انقلاب عظیم واقع ہوا۔ انگریزی حکومت کے ساتھ ساتھ مغربی تہذیب سارے ملک پر چھا گئی اور اس نے ہندوستانیوں کی ساری تہذیبی زندگی کو درہم برہم کر دیا۔ اس انقلاب کا جائزہ لینے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم انقلاب کے بانی انگریز قوم کی سیرت اور اس مغربی تہذیب کی خصوصیات سے تھوڑی سی واقفیت حاصل کر لیں جسے وہ اپنے ساتھ لائی تھی۔

۱

یورپ میں تہذیبی زندگی ایشیا کے بہت بعد ان قوموں کی بدولت شروع ہوئی جو ایشیائی ملکوں سے جا کر وہاں آباد ہوئیں۔ حضرت مسیح سے ایک ہزار سال قبل جب کہ ایشیا کے بہت سے ملک تہذیب و تمدّن کی دولت سے مالامال تھے، بّراعظم یورپ میں ابتدائی زندگی کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ اسی زمانہ میں آریہ قبائل جن میں سے بعض ایران اور ہندوستان میں شاندار تہذیبوں کی بنیاد ڈال چکے تھے وسطی اور جنوبی یورپ میں پہنچے۔ انھوں نے یونان میں یونانی تہذیب کی اور روما میں رومی تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ یہ دو بڑے مرکز تھے جہاں سے تہذیبی اثرات رفتہ رفتہ سارے یورپ میں پھیلے۔ یونان اور روما کی تہذیبوں میں ہمیں یورپ کی سیرت اجتماعی کی بعض ایسی خصوصیات نظر آتی ہیں جو اس کے بعد ہر عہد میں کم و بیش باقی رہیں اور آج بھی مغربی تہذیب میں موجود ہیں۔

یورپ میں انسان کو ایشیا کے اکثر ملکوں کے برخلاف اپنی زندگی کو قائم رکھنے اور آرام دہ بنانے کے لیے فطرت کی قوتوں سے سخت کشمکش کرنی پڑی۔ اس لیے اس کے تصورِ حیات میں عمل کو فکر و احساس سے زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی۔ فکر و احساس کا وہ امتزاج، فطرت سے ہم آہنگ ہونے کا وہ شعور جس سے قدیم ہند کا مذہبی فلسفہ وجود میں آیا اہلِ یورپ میں موجود نہیں تھا۔ اُن کے یہاں تو جذبات اور خیالات دونوں کو عمل اور ارادے کا تابع ہونا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ یونان اور روما دونوں کی حیاتِ اجتماعی کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ ریاست پر قائم ہوئی جو جماعت کی قوّتِ ارادی کا مظہر ہے۔ مگر جغرافی اور تاریخی وجوہ سے ریاست کی تشکیلیں دونوں جگہ جُدا جُدا ہو گئیں جس کی وجہ سے ان کی تہذیبوں میں بھی بہت فرق پیدا ہو گیا۔

یونان کا ملک چھوٹی چھوٹی وادیوں میں بٹا ہوا ہے جنھیں اونچے اونچے پہاڑ ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ اس لیے وہاں چھوٹی چھوٹی شہری ریاستیں قائم ہوئیں جن میں جمہوریت کو نشو و نما پانے کا موقع ملا۔ ان میں سب سے مشہور ایتھنس کی ریاست نے، جس کی تہذیب دنیا میں یونانی تہذیب کے نام سے مشہور ہوئی، مختلف زمانوں میں مختلف تشکیلیں اختیار کیں۔ لیکن ان سب میں جمہوریت کی حقیقی روح موجود

تھی یعنی جمہور خود یا ان کے بھروسے کے آدمی حکومت کرتے تھے۔ برخلاف اس کے روما کی ریاست جس کا آغاز شہری جمہوری ریاست کی حیثیت سے ہوا تھا۔ بہت جلد شمالی اور جنوبی اٹلی کے وسیع میدانوں میں پھیل گئی اور چند صدی کے اندر لڑائیوں کے ایک طویل سلسلے کے بعد (سنہ 150 ق۔م) اپنے حریف کارتھیج کی سلطنت کا خاتمہ کر کے ایک وسیع سلطنت بن گئی جس کی قلمرو میں بحیرۂ روم کے یوربی ایشیائی، افریقی ساحلوں کے کل ممالک اور جزائر برطانیہ شامل تھے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ یونان کی طرح یہاں حقیقی جمہوری حکومت اس زمانے میں قائم ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ ایک عرصہ تک برائے نام جمہوریت رہی جس میں اصولاً غلاموں کو چھوڑ کر روما کے کل شہریوں کو حکومت کے انتخاب میں ووٹ دینے کا حق حاصل تھا لیکن عملاً امرا کا طبقہ حکومت کرتا تھا۔ سنہ عیسوی کے آغاز سے کوئی نصف صدی پہلے قیصر آگسٹس نے شاہی حکومت کی بنیاد ڈالی جو سلطنت کے خاتمے تک قائم رہی۔

جمہوریت نے یونان میں فرد کی زندگی کو خاص اہمیت دے دی۔ کچھ تو اس وجہ سے اور کچھ ایشیائی تہذیبوں کے اثر سے، جن سے اس ملک کو برابر سابقہ پڑتا رہتا تھا، یونان نے اپنے نصب العین فرد کی تہذیب نفس کو بنا لیا۔ لیکن چونکہ مذہبی روح یہاں کمزور تھی اور مذہب کے بعد فرد کی اندرونی ذہنی تربیت کا کام ذوقِ جمال ہی دے سکتا ہے۔ اس لیے انفرادی تہذیب نفس نے یونانیوں کے یہاں جمالیاتی تہذیب کی حیثیت اختیار کر لی۔ جس کے معنی صرف یہی نہیں کہ انھیں فنون لطیفہ سے بہت شوق تھا بلکہ وہ جسمانی اور نفسی قوتوں کی ہم آہنگ تربیت سے انسان کی زندگی کو آرٹ کا نمونہ بنانے کی کوشش کرتے تھے فلسفیانہ فکر نے بھی یونانیوں کے یہاں بڑی ترقی کی لیکن فیثا غورث اور افلاطون کو چھوڑ کر، جو ایشیائی اثرات سے متاثر تھے، یونانی فلسفیوں کا اور عام طور پر یونانیوں کا مقصد کائنات کے بنیادی اسرار کا دریافت کرنا نہیں تھا بلکہ انسان کی قوت خیال کی تربیت کرنا، عالم طبیعی کے حقایق کا معلوم کرنا اور عملی زندگی کے اصول کا متعین کرنا۔

برخلاف اس کے روما میں جہاں فرد اجتماعی مشین میں محض ایک پرزے کی حیثیت رکھتا تھا تہذیب کا نصب العین ایک عالمگیر سلطنت کا قیام تھا اور ایک مفصل اور مکمل نظام قانون کا انفاذ جس کے ذریعے "رومی امن" یعنی رومیوں کا تسلط ماتحت قوموں پر قائم رکھا جا سکے۔

یونانی شہری ریاستوں کا خاتمہ سکندر اعظم کے ہاتھوں ہوا جس نے کل یونان، مشرق قریب اور مشرق وسطیٰ اور ہندوستان کے ایک حصہ کو فتح کر کے ایک زبردست سلطنت تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے مرنے کے بعد یہ سلطنت اس کے سرداروں میں تقسیم ہوئی۔ ایک عرصے تک مصر اور مقدونیہ کی یونانی ریاستیں قدیم

یونانی تہذیب کی حامل رہیں لیکن ولادت مسیح سے کچھ دن پہلے روما نے ان سب علاقوں کو فتح کر لیا اور یونانی تہذیب محکومی کی آب و ہوا میں مرجھا کر رہ گئی۔

اب بحیرۂ روم کے جنوبی مشرقی اور مغربی ساحلوں کے علاقوں اور جزائر برطانیہ پر رومیوں کی حکومت تھی۔ عیش و عشرت کی زندگی نے رفتہ رفتہ رومیوں کو نکما کر دیا۔ ان میں وہ ولولہ اور قوتِ عمل خصوصاً سپاہیانہ روح باقی نہیں رہی اور انھوں نے اپنی فوجوں میں غیر قوموں کو بھرتی کرنا شروع کیا۔ ادھر مشرقی اور وسطی یورپ میں جنگجو جرمن قومیں گوتھ وغیرہ اور وینڈال اور ہن قبائل شمال میں آکر بس گئے تھے اور انھوں نے رومی سلطنت کے مقبوضات پر حملے شروع کر دیے تھے۔ اپنے مشرقی علاقوں کو جو روما سے بہت دُور تھے ان حملوں سے بچانے کے لیے رومی شہنشاہ قسطنطین نے آبنائے باسفورس کے کنارے قسطنطنیہ کا شہر بسایا (1324ء) اور اسے دارالسلطنت بنا لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب سلطنت کے مشرقی حصے کے بجائے مغربی حصے میں حملوں کا زور بڑھ گیا۔ آگے چل کر جب مغربی حصہ ایک علیحدہ حکمران کے ماتحت ایک خود مختار سلطنت بن گیا تو بیرونی حملوں نے بہت جلد اس سلطنت کا خاتمہ کر دیا لیکن مشرقی رومی سلطنت بدستور قائم رہی۔

یورپ کی تہذیبی تاریخ میں شہنشاہ قسطنطین اس وجہ سے اور زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ اس نے عیسائی مذہب قبول کر کے ایک نئی تہذیبی قوت کو جو مدت سے یورپ میں اپنا قدم جمانے کی کوشش کر رہی تھی، شاہی حمایت میں لے لیا۔ اس میں دو بڑے فرقے تھے۔ ایک یونانی جس کا مرکز قسطنطنیہ تھا۔ دوسرا لاطینی جس کا مرکز روما تھا۔ رفتہ رفتہ یہ فرقے دو جداگانہ سیاسی اور تہذیبی منطقوں میں بٹ گیا۔ ان میں سے مشرقی رومی سلطنت کا علاقہ یونانی کلیسا کے زیر اثر تھا۔ یہاں یونانی زبان رائج تھی۔ اور قدیم یونانی تہذیب کے بچے کھچے عناصر میں عیسوی مذہب اور دوسرے مشرقی اثرات کا پیوند لگانے سے ایک جداگانہ تہذیب بن گئی تھی جو بازنطینی تہذیب کہلاتی تھی۔ مغربی رومی سلطنت کے علاقے میں رومی یا کیتھولک کلیسا کا زور تھا اور لاطینی کو مذہبی زبان کی حیثیت حاصل تھی۔ رومی کلیسا نے قدیم روما کے بعض مذہبی عناصر کو اپنے اندر داخل کر لیا تھا، اپنے مذہبی قانون کے ساتھ ساتھ ایک حد تک رومی قانون کو بھی برقرار رکھا تھا لیکن کلاسیکی عہد کے فلسفے اور دوسرے علوم کو مذہبی عقائد کے لیے خطرناک سمجھ کر مٹانے کی کوشش کی تھی۔ اس طرح جو مذہبی تہذیب وجود میں آئی حقیقت میں وہی عہد وسطیٰ کی یورپی تہذیب کہلانے کی مستحق ہے۔ اس لیے کہ بلقان کے ممالک کو چھوڑ کر سارے یورپ میں اسی کا دور دورہ تھا۔

جب چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں مغربی رومی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو یورپ میں انتشار

اور بدامنی کا دور شروع ہوا۔ شمالی اطالیہ میں گاتھ قوم اور وسطی اور مغربی یورپ میں دوسری جرمن قوموں فرانک وغیرہ نے اپنی اپنی ریاستیں قائم کر رکھی تھیں جو آپس میں اور دوسری ہمسایہ قوموں سے لڑتی رہتی تھیں۔ اس زمانے میں امن اور تہذیب کا علمبردار کیتھولک عیسوی مذہب تھا جس نے رفتہ رفتہ اس انتشار کو دور کر کے یورپ کی زندگی میں وحدت پیدا کر دی جو سیاست کے میدان میں حقیقی وجود رکھتی تھی۔ روما کی تاریخی مرکزیت سے فائدہ اٹھا کر وہاں کا بشپ سب عیسائیوں کا سردار بن گیا اور اس نے پوپ کا لقب اختیار کر لیا۔ اس طرح رومی کلیسا کی بنیاد پڑی جس نے رفتہ رفتہ سارے یورپ میں مذہبی تبلیغ کر کے جرمن قوموں اور دوسری قوموں کو عیسائی بنا لیا اور ان سب سے اپنا اقتدار تسلیم کرا لیا۔ 1800ء میں پوپ نے جرمنوں کی فرانک قوم کے حکمران کارل کو عام طور پر شارلمین کے نام سے مشہور ہے "مقدس رومی سلطنت" کا حکمران بنا دیا۔ اصولاً کیتھولک ممالک یعنی جنوب مشرقی حصے کو چھوڑ کر سارا یورپ اور جزائر برطانیہ اس سلطنت میں شامل تھے لیکن عملاً یہ رومی کلیسا کے سیاسی متبنّے کی حیثیت رکھتی تھی جس کے اقتدار کو خود مختار حکمران محض برائے نام تسلیم کرتے تھے۔ یوں تو عہد وسطیٰ کی یورپی تہذیب کی بنیاد رومی کلیسا کے قیام سے پڑ چکی تھی۔ مگر اسے استحکام مقدس رومی سلطنت کی تاسیس سے حاصل ہوا جب کہ کلیسا کو اپنے اقتدار کو مکمل کرنے کے لیے سیاسی آلہ ہاتھ آ گیا تھا۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں عہد وسطیٰ کی یورپی تہذیب ایک قسم کی مذہبی تہذیب تھی۔ اس زمانے میں جذباتی لاطینی قوموں اور تخیلی جرمن قوموں کے ذہن پر رہبانی طرز کی مذہبیت غالب آ گئی تھی جو دراصل ایشیائی ذہن کی ایک دبی ہوئی کمزوری ہے اور عہد تنزل میں ابھر آیا کرتی ہے۔ بہرحال اس زمانے میں اہل یورپ روحانی نجات کو زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور ایمان و عقیدت، عبادت و ریاضت اور ان سب سے بڑھ کر روحانی پیشوا کی اطاعت کو اس کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ علوم و فنون کی کساد بازاری تھی۔ عوام اور رئیس سب عام طور پر جاہل ہوتے تھے۔ صرف پادری مذہبی علوم، قانون، طب اور شاذونادر کلاسکی ادب سے واقف تھے۔ عام بدذوقی کے باوجود مذہبی جذبے نے کلیسا کے سائے میں موسیقی، مصوری اور فن تعمیر کو ترقی دی تھی اور بہت سے گاتھک طرز کے گرجے جو اس عہد میں تعمیر ہوئے دنیا کی بہترین عمارتوں میں شمار ہوتے ہیں۔ یورپ کے عہد وسطیٰ کو جو تاریکی کا زمانہ کہا جاتا ہے، اس سے یہ مراد نہیں کہ اس زمانے میں تہذیب کی روشنی بالکل مفقود تھی بلکہ یہ ہے کہ ایک تو یہ روشنی صرف ایک چھوٹے سے طبقے تک محدود تھی۔ دوسرے یہ کیتھولک کلیسا کے مقرر کیے ہوئے اذعانی عقیدے کی "دھیمی مذہبی روشنی" تھی جو ذہن انسانی کے صرف ایک گوشے کو منور کرتی تھی اور سب میں اندھیرا رکھتی تھی عقل

اور مشاہدے کو اجازت نہ تھی کہ اس پرانے چراغ کی بتی کو درست کر سکے یا اس میں تیل ڈال سکے۔

گیارھویں اور تیرھویں صدی کے درمیان جہاں عہدِ وسطیٰ کی تہذیب کی معاشی اور سیاسی بنیادیں کمزور ہو رہی تھیں وہاں اس کی ذہنی بنیاد بھی ہلنی شروع ہو گئی تھی۔ جو پہرہ رومی کلیسا نے عیسائیوں کے ذہن پر بٹھا رکھا تھا اسے مختلف اثرات نے مل کر اٹھا دیا تھا۔ ان میں سے عرب مسلمانوں کی عقلی اور عملی روح کا اثر جو اسپین کی راہ سے پہنچ رہا تھا اور کلاسیکی علوم کا اثر جو صلیبی جنگوں کے دوران بازنطین سے آیا تھا خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی وجہ سے لوگوں میں علمی تحقیق اور غور و فکر کا مادّہ پیدا ہو گیا اور کلیسا کے خوف سے کھلّم کھلاّ نہ سہی مگر چپکے چپکے وہ ذہنی عقیدے کو بھی عقل اور تجربے کے معیار پر پرکھنے لگے۔ رومی کلیسا نے مختلف ملکوں میں مذہبی عدالتیں قائم کیں۔ اذعانی عقائد سے خفیف سا انحراف کرنے والوں اور سائنس اور فلسفے سے رغبت رکھنے والوں کو عبرتناک سزائیں دی جاتی تھیں۔ لیکن علمی تحقیق اور جستجو کی رَو کسی طرح نہ رک سکی یہاں تک کہ 1453ء میں جب عثمانی ترکوں نے قسطنطنیہ کو فتح کر کے مشرقی رومی سلطنت کے بچے کھچے آثار کا خاتمہ کر دیا اور قسطنطنیہ کے عیسائی علما بھاگ کر اپنی کتابوں سمیت اطالیہ پہنچے تو یہاں اور پھر رفتہ رفتہ یورپ کے دوسرے ملکوں میں یونانی علوم خصوصاً سائنس اور فلسفہ کا اور زیادہ چرچا ہوا۔ عام طور پر نشاۃ ثانیہ کی تحریک کا جسے عہدِ وسطیٰ کا مقطع اور عہدِ جدید کا مطلع کہنا چاہیے آغاز اسی واقعے سے سمجھا جاتا ہے۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد جرمنی کے عالمِ دین مارٹن لوتھر نے تجدیدِ مذہب کی تحریک شروع کر کے اس انقلاب کی تکمیل کر دی جو نشاۃ ثانیہ کی بدولت یورپ کی تہذیبی زندگی میں ہوا تھا۔

ب

دراصل نشاۃ ثانیہ، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے یورپی ذہن کی ان خصوصیات کا دوبارہ ابھرنا تھا جن کو رومی کلیسا نے چند صدیوں تک دبائے رکھا تھا۔ تجربے، مشاہدے اور عقل کی قوتیں جنھیں کلیسا کے استبدادی عقیدے نے پابہ زنجیر کر رکھا تھا پھر آزاد ہو گئیں۔ جوشِ حیات اور ذوقِ عمل کے سوتے جنھیں جبری رہبانیت نے بند کر دیا تھا پھر کھل گئے اور اہلِ یورپ بڑے زور شور سے عالمِ طبیعی کی تسخیر اور ایک شاندار تمدن کی تعمیر کے لیے جد و جہد کرنے لگے۔

مگر عہدِ وسطیٰ کی تہذیب نے ظاہری رسوم و عبادات کی سطح کے نیچے اہلِ یورپ خصوصاً جرمن اقوام کے دل میں دینداری کے ایک گہرے جذبے کو بیدار کر دیا تھا جس کو یہ دنیاداری کا سیلاب اپنے ساتھ بہا کر نہیں لے جا سکا۔ یہی مذہبی روح تھی جو ذہنی انقلابی تحریک سے متاثر ہو کر تجدیدِ مذہب کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ سولھویں صدی میں جرمنی کے مارٹن لوتھر نے رومی کلیسا کی اطاعت سے انکار کر دیا اور پروٹسٹنٹ

مذہب کی بنیاد ڈالی یعنی براہ راست بائبل کے مطالعے اور صرف اسی کی پیروی پر زور دیکر مذہب کو بلا توسط عبد و معبود کے درمیان ایک قلبی رشتہ بنا دیا اس سے ایک طرف تو مذہبی عقیدے میں سادگی، تازگی اور زور پیدا ہوا مگر دوسری طرف ریاست کے اس لادینی نظریے کی راہ کھل گئی کہ مذہب ایک انفرادی چیز ہے اسے اجتماعی زندگی کی بنیاد نہیں بنانا چاہیے۔ اس نظریے نے ایک دو سال میں نہیں بلکہ تقریباً ایک صدی میں، جس کے دوران میں مذہبی جنگوں نے یورپ کو تباہ کر ڈالا تھا، نشوونما پائی اور جدید مغربی تہذیب کی بنا قومیت اور قومی ریاست پر رکھ کر عہد وسطیٰ سے قطع تعلق کی تکمیل کر دی۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی ایک دوسری شکل کیلون کی تعلیم سے وجود میں آئی جس نے فرد کی آزادی پر بہت زور دیا۔ اس جدید مغربی تہذیب پر جس نے عہد وسطیٰ تہذیب کی جگہ لے لی تھی جامع تبصرہ کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ ہمیں صرف ان بنیادی اصولوں پر ایک نظر ڈالنی ہے جس پر اس کی تعمیر ہوئی تھی۔ یہ اصول کم و بیش وہی تھے جن پر قدیم یونانی اور رومی تہذیب کی بنا رکھی گئی تھی یعنی :-

1 اجتماعی زندگی کا مرکز ریاست کو قرار دینا۔

2 مذہب کو انفرادی چیز سمجھ کر ریاست سے الگ رکھنا۔

3 فرد کو مذہبی اور ذہنی آزادی اور ایک حد تک سیاسی آزادی دینا۔

4 علم کی بنا عقل اور تجربے پر رکھنا اور اس کا مقصد تسخیر فطرت اور مادی تمدن کی ترقی کو قرار دینا۔

پہلے دو اصولوں پر یورپ کی تقریباً سب ریاستیں عہد جدید میں متفق ہو گئیں۔ کیتھولک ریاستوں، خصوصاً اطالیہ میں اصولاً مذہب کو سیاست سے الگ نہیں کیا گیا لیکن عملاً وہاں بھی کلیسا کا دخل کاروبار حکومت میں محض برائے نام رہ گیا۔ جہاں تک ریاست کی تشکیل کا تعلق ہے جدید یورپ کے سامنے دو نمونے تھے۔ ایک یونان کی شہری جمہوری ریاست کا، دوسرا روما کی سلطنت کا۔ پہلی قسم کی ریاست یورپ میں عام طور پر مقبول نہیں ہو سکی۔ بڑے بڑے علاقوں میں جنھیں جغرافی حدود نے ایک دوسرے سے الگ کر دیا تھا جداگانہ ریاستیں قائم ہوئیں جن میں سیاسی وحدت نے رفتہ رفتہ تہذیبی اور لسانی وحدت بھی پیدا کر دی اور اس طرح جدید قومی ریاست کی بنیاد پڑی۔ سب بڑی بڑی ریاستوں کے سامنے سلطنت یا سامراج کا نصب العین تھا جسے وہ اپنے وسائل کے مطابق حاصل کرنے کی کوشش کرتی رہیں۔

2

برّ اعظم یورپ کے شمال مغرب میں برطانیہ کا جزیرہ واقع ہے، جس کا شمالی حصہ اسکاٹستان اور جنوبی حصہ انگلستان اور ویلیس پر مشتمل ہے۔ انگلستان کم و بیش ایک مثلث کی شکل رکھتا ہے جو اوپر سے پتلا اور

نیچے سے چوڑا ہے۔ شمالی انگلستان اسکاٹستان کی طرح پہاڑی علاقہ ہے۔ جنوب میں زیادہ تر سرسبز میدان اور جابجا چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں اور ٹیلوں کے سلسلے ہیں۔ بے شمار ندیاں اور چشمے زمین پر خاموشی سے بہتے ہیں۔ آب و ہوا شمالی یورپ کے اور سب ملکوں کے مقابلے میں معتدل مگر بے حد تغیر پذیر ہے۔ یوں تو نہ بہت سخت سردی پڑتی ہے نہ تکلیف دہ گرمی .... نہ بہت بارش ہوتی ہے۔ نہ شدید طوفان آتے ہیں لیکن موسم اس قدر تیزی سے رنگ بدلتا ہے کہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ دم بھر میں کیا ہونے والا ہے۔ صبح کو کہر چھایا تھا۔ ہوا بند تھی اور دم گھٹ رہا تھا۔ دن چڑھے زور سے ہوا چل رہی ہے۔ دوپہر کو آسمان صاف تھا اور دھوپ ناگوار حد تک تیز، سہ پہر کو بارش ہونے لگی اور سردی سے انگیٹھی جلانے کی ضرورت پڑ گئی۔ ایسے ملک کے باشندوں کو بہت چست اور چوکس ہونا چاہیے۔ ہر سمت کی ہوا کے ساتھ چلنے اور ہر قسم کے حالات کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت رکھنا چاہیے۔ چنانچہ واقعی یہ صفات اہل انگلستان میں ہمیشہ سے پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ چونکہ ملک میں ہر طرح کے جانور چرند، پرند بہ نہایت کثرت سے ہیں اور کسی زمانے میں درندے بھی بہت تھے اس لیے شکار انگریزوں کا خاص مشغلہ رہا ہے اور اس نے ان کی سیرت پر بہت اثر ڈالا ہے۔ اس نے ان کے اندر جفاکشی، عزم و احتیاط، صبر اور وہ مخصوص چیز پیدا کر دی ہے جو ان کی اصطلاح میں "اسپورٹس مینس سپرٹ" "شکاری یا کھلاڑی کی آن" کہلاتی ہے۔ یعنی جب تک کامیابی کی خفیف سی امید باقی ہو حریف کو دل و جان سے پچھاڑنے کی کوشش کرنا لیکن جب ناکامی کا یقین ہو جائے تو کھلم کھلا ہار مان لینا اور اسے پر وقار سکون کے ساتھ برداشت کرنا۔ اس کے لیے جو ہمت، دلیری، اخلاقی جرأت اور ضبط درکار ہے وہ انگریز قوم میں بدرجۂ اتم موجود ہے خصوصاً ضبط کے معاملے میں تو دنیا کی کوئی قوم انگریزوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی لیکن اس ضبط میں اُن کی جسمانی اور اخلاقی مضبوطی کے علاوہ ان کی ذہنی اور جذباتی سُستی کو بھی بہت دخل ہے۔ اور شمالی قوموں کی طرح ان میں بھی تخیل کی کمی ہے اور ان کے احساس کی رَو قلب کی گہرائی میں خاموشی اور آہستگی سے بہتی ہے۔ وہ ہر محرک کا اثر دیر میں قبول کرتے ہیں اور یہ اثر خواہ کتنا ہی گہرا کیوں نہ ہو دیکھنے والے کو خفیف معلوم ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انھیں قدرتی طور پر اپنے جذبات پر قابو حاصل ہے اور ان کے لیے قول و عمل میں ضبط سے کام لینا آسان ہے۔ اس ضبط کا اظہار سب سے زیادہ طنز اور مزاح کے ذریعے سے ہوتا ہے جو انگریز قوم اور اس کے ادب کی نہایت نمایاں خصوصیات سمجھی جاتی ہیں۔ انگریزوں کا طنز عموماً بات کو بڑھا کر یا گھٹا کر کہنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ جہاں دوسرے اپنی تکلیفوں اور مصیبتوں پر جھنجھلاتے یا روتے ہیں وہاں انگریز عام طور پر اپنے غم و غصے کو طنز کے پردے میں چھپا کر مسکرانے کی کوشش کرتے ہیں۔

مذمت کے موقع پر وہ مبالغہ آمیز تعریف سے اور تعریف کے موقع پر بہت ہی خفیف اظہار ناپسندی سے کام لیتے ہیں۔ خصوصاً اپنی صفات اور کارناموں کے بیان کرنے میں انگریز کا حجاب، تامّل اور طنز آمیز انکسار مشہور ہے۔ غرض ان کے طنز کا مقصد عموماً دوسروں پر حملہ کرنا نہیں بلکہ اپنے جذبات پر پردہ ڈالنا ہوتا ہے اور کبھی اسے آلۂ حرب کے طور پر استعمال بھی کرتے ہیں تو نفرت کے زہر میں بجھا کر نہیں بلکہ مزاح کے چھینٹوں سے ٹھنڈا کر کے۔ مزاح کا بھی سب سے اہم مصرف انگریزوں کے یہاں یہی ہے کہ جو چیز ناگوار ہے اس کے مضحک پہلو کو نمایاں کر کے تلخی اور مایوسی کے جذبات کو دھیما کیا جائے۔ دوسرا کام اس سے یہ لیا جاتا ہے کہ جو شخص فکر و عمل کے بندھے ٹکے راستے یا اخلاق و معاشرت کے رسمی معیار سے انحراف کرے، خواہ وہ مجنون ہو یا حکیم، مجرم ہو یا مصلح، اسے تضحیک کی زنجیر میں جکڑ کر پھر پرانی ڈگر پر لانے کی کوشش کی جائے۔

غرض انگریزوں کا ضبط اپنی بہترین شکل میں حکیمانہ اعتدال اور درویشانہ صبر، اور بدترین شکل میں دہقانی جمود اور بے حسی بن کر ظاہر ہوتا ہے۔

حقیقت میں دہقانیت کا رنگ جو عہد وسطیٰ میں سارے یورپ پر چھایا ہوا تھا، انگلستان میں اور ملکوں کے بہت بعد تک چھایا رہا۔ اس لیے کہ یہ الگ تھلگ جزیرہ ہونے کی وجہ سے براعظم کی تہذیبی تحریکوں کا اثر بہت دیر کے بعد اور بہت کم قبول کرتا تھا۔ بلکہ اب بھی ایک حد تک دہقانیت کی بنیادی صفات انگریزوں کی طبیعت میں موجود ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں روایات پرستی ہے۔ ان کی ریاست کا کوئی دستور اساسی لکھا ہوا موجود نہیں ہے بلکہ محض روایات کی شکل میں ہے اور یوں بھی امور عامہ کی تنظیم کے لیے تحریری ضوابط بہت کم ہیں۔ زیادہ تر رواج عام اور روایات قدیم کی پابندی کی جاتی ہے۔ اور ان بن لکھے قوانین کا انگریز دل سے احترام کرتے ہیں۔ دہقانیوں کی طرح وہ مذہبی اصول، اخلاقی ضوابط، معاشرتی رواج اور خاندانی دستور میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ سب کو یکساں واجب التعمیل سمجھتے ہیں۔ ان کی کم آمیزی، دیر آشنائی، اجنبیوں سے وحشت، ان کا یہ خیال کہ ریاست دنیا کی واحد ریاست اور ان کی تہذیب دنیا کی واحد تہذیب ہے اور ان کا تصور حیات وہ معیار ہے جس پر ساری دنیا کو پرکھنا چاہیے، سب چیزیں دہقانی تنگ نظری کا ثبوت دیتی ہیں۔

یہ اہل انگلستان کی سیرت کے بنیادی عناصر ہیں جو طبیعی ماحول کے اثرات اور نسلی خصوصیات نے ان میں عہد وسطیٰ کے شروع ہونے سے پہلے ہی پیدا کر دیے تھے۔ اس وقت تک یہاں کی آبادی آئبیرین کیلٹ اور مختلف شمالی نسلوں اینگل، سیکسن، جوٹ، ڈین وغیرہ کا معجون مرکب تھی جن میں سے کوئی نسل بھی ابتدائی درجے

سے آگے بڑھی ہوئی نہ تھی۔ پہلی مہذب قوم جس سے اہلِ انگلستان کو سابقہ پڑا رومیوں کی قوم تھی جو ان کے ملک کو فتح کر کے ایک مدّت تک اس پر حکومت کرتی رہی۔ رومیوں کی بہت بڑی خدمت یہ ہے کہ انھوں نے سارے ملک میں سڑکیں تیار کر کے آمد و رفت میں آسانی پیدا کی اور لوگوں کو امن کی زندگی کا عادی بنایا لیکن اہلِ انگلستان کی مجموعی سیرت اور تہذیب پر وہ کوئی نمایاں اثر نہ ڈال سکے۔ البتہ نارمن قوم نے جو عہدِ وسطیٰ میں آکر انگلستان پر قابض ہو گئی تین سو سال کے تسلّط میں انگریزی زبان اور مجموعی تہذیب کو بہت کچھ متاثر کیا۔ نارمن بھی شمالی نسل سے تھے مگر ایک مدّت سے ہجرت کر کے شمال مغربی فرانس کے صوبۂ نارمنڈی میں آباد ہو گئے تھے اور یہاں عہدِ وسطیٰ کی یورپی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے تھے۔ ان کی بدولت انگریزوں میں کچھ نرمی، لوچ اور شائستگی پیدا ہوئی۔ یہ اپنے ساتھ بانکپن کا نظام لے کر آئے اور اس نے انگلستان کی قدیم دہقانیت کے ساتھ مل کر "جنٹلمین" کا تصور پیدا کیا جو اس وقت سے اب تک انگریزوں کا اخلاقی نصب العین ہے۔ بانکپن کے سپاہیانہ اخلاق کا اصل اصول یہ ہے کہ حریف غالب سے عزت کا اور برابر والے سے انصاف کا برتاؤ کرنا چاہیے اور جب وہ ہتھیار ڈال دے تو اس کے ساتھ حقارت آمیز رحم کے ساتھ پیش آنا چاہیے۔ عہدِ وسطیٰ میں یہ ضابطۂ اخلاق یورپ کے اور ملکوں کی طرح انگلستان میں بھی طبقۂ امرا تک محدود تھا۔ وہ ایک دوسرے سے حالتِ امن اور حالتِ جنگ میں ہمیشہ شریفانہ اور منصفانہ برتاؤ کرتے تھے۔ لیکن نچلے طبقوں کو اس برتاؤ کا مستحق نہیں جانتے تھے بلکہ ان کے مقابلے میں طاقت کو حق سمجھا جاتا تھا۔ عہدِ جدید میں رفتہ رفتہ قومی اتحاد کے احساس نے طبقہ واری احساس کو کسی قدر کمزور کر دیا اور قوم کا ہر فرد قانونی اور اخلاقی حیثیت سے مساوی قرار دیا گیا۔ جہاں تک بیرونی اقوام کا تعلق ہے امریکی اور یورپی قومیں جس حد تک وہ انگریزوں سے مشابہت رکھتی ہیں شرافت اور انصاف کے سلوک کی مستحق سمجھی جاتی ہیں مگر ایشیا اور افریقہ کی قوموں کے لیے دوسرا معیار ہے۔ کمزور قومیں نیم مہذب یا غیر مہذب کہلاتی ہیں اور اُن کے ساتھ سختی یا ذلّت کا برتاؤ ہوتا ہے۔ لیکن جو قومیں تلوار کے زور سے اپنا مہذب ہونا منوا لیں وہ عزّت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں۔

کلاسیکی علوم کے احیاء اور نشاۃ ثانیہ کی تہذیبی تحریکیں جنھوں نے برّاعظم یورپ میں زندگی کی نئی روح پھونک دی انگلستان تک پہنچتے پہنچتے اس قدر ہلکی ہو گئیں کہ وہ انگریزوں کی سیرت میں کوئی خاص تغیّر پیدا نہ کر سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ ملکہ الزبتھ کے زمانے میں ادب اور آرٹ کی ایک بڑی تخلیقی لہر شکسپیر کو اپنے دوش پر لیے ہوئے اٹھی۔ لیکن جو ذہنی بیداری نشاۃ ثانیہ نے پیدا کی وہ ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود رہی۔ یورپی انگریز قوم پر اس تحریک کا اثر ذہنی زندگی میں نہیں بلکہ عملی زندگی میں نظر آتا ہے۔ اس نے

انھیں جہازرانی اور بحری قزاقوں کے بڑے بڑے کارناموں پر ابھارا اور اپنی قومی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے اپنے سے کہیں زیادہ طاقتور حریفوں سے ٹکر لینے کا حوصلہ دلایا۔ ان میں الزبتھ، ڈریک، ریلے جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں جنھوں نے اسپین کی زبردست سلطنت کے دانت کھٹے کر دیے اور ہینری ہشتم جیسا دبنگ بادشاہ جس نے پوپ کی دینی قیادت کی زنجیروں کو توڑ کر پھینک دیا اور انگلستان کا جداگانہ قومی کلیسا قائم کرلیا۔

تجدید مذہب کی جو تحریک جرمنی سے اٹھی تھی، انگریزوں کے ذہن پر نشاۃ ثانیہ سے کہیں زیادہ اثرانداز ہوئی لیکن یہ اثر انگلستان کے سرکاری کلیسا کے ذریعے سے نہیں پڑا بلکہ آزاد فرقوں کے ذریعے جو لوتھر کے پروٹسٹنٹ مذہب کے مقابلے میں کیلون کے مذہب سے زیادہ قریب تھے۔ انگلستان کے سرکاری کلیسا نے حقیقت میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مذہب کے بین بین راستہ اختیار کیا۔ یعنی انجیلی عقائد تو لوتھر سے لیے اور کلیسا کی تنظیم بالکل رومی طرز پر رکھی۔ مگر یہ دونوں چیزیں عام انگریزوں کی طبیعت سے زیادہ مناسبت نہیں رکھتی تھیں۔ وہ سرکاری کلیسا کی پیروی محض ایک قانونی فرض سمجھ کر کرتے تھے اس سے وہ قلبی تعلق نہیں رکھتے تھے جو مذہب کی جان ہے۔ ان میں مذہبی رُوح کو بیدار کرنے والی حقیقت میں پیورٹین تحریک تھی جو مختلف آزاد فرقوں کے ذریعے ملک میں پھیلی اور عام انگریزوں کے دل و دماغ پر چھاگئی۔ یہ مذہبی تحریک کیلون کی تعلیم پر مبنی تھی اور ایک اکھڑ، جفاکش اور جنگ جو قوم کے لیے غیرمعمولی کشش رکھتی تھی۔ پیورٹین مذہب کے نقطۂ نظر سے اخلاقی زندگی حق و باطل، مسیح و شیطان کی کشمکش کا نام ہے۔ خدائے تعالیٰ اپنے خاص بندوں کو اس کام پر مامور کرتا ہے کہ شیطانی قوتوں کو شکست دے کر حق کی حکومت دنیا میں قائم کریں۔ اس جدوجہد میں کامیاب ہونے کا انعام دولت اور حکومت ہے جو فضل الٰہی سے برگزیدہ قوموں کو عطا ہوتی ہے۔ پیورٹین عقیدے نے جہاں انگریزوں کی سخت کوشی، جفاکشی، ضبط نفس اور خشک مزاجی کو اور پختہ کر دیا وہاں اُن کے کسب زر کے شوق، ملک گیری کی ہوس کو بھی مذہبی تقدس کا جامہ پہنا دیا۔ ان کو یقین ہوگیا کہ ان کی قوم خدا کے برگزیدہ بندوں کی جماعت ہے جو دنیا پر حکومت کرنے کے لیے پیدا ہوئی ہے اور سیاست اور تجارت میں ان کی کامیابی خدا کی خوشنودی کی نشانی ہے۔

عقلی فلسفے کی لہر جو اٹھارھویں صدی میں جرمنی اور فرانس کو بہالے گئی تھی انگلستان کے ساحل سے ٹکرا کر ٹوٹ گئی۔ عقلیت نے انگریزوں کو صرف اتنا متاثر کیا کہ ان کی تمدنی زندگی کے اصول جو پہلے مبہم تھے اب واضح ہوگئے اور ان سے ایک کم و بیش مربوط فلسفۂ حیات بن گیا۔ اس کا ذکر ہم آگے کریں گے۔

یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس فلسفۂ زندگی کے تین اہم اجزا تھے۔ تجربیت کا علمیاتی تصور، افادیت کا اخلاقی تصور اور انفرادی آزادی کا سیاسی تصور جس نے یورپین مذہب کے سائے میں مذہبی عقیدے کی شکل اختیار کر لی اور جس کی تبلیغ تشدد اور جوش و خروش کے ساتھ ساری دنیا میں کی جانے لگی۔

انیسویں صدی میں انگریزی تہذیب کے اُن بنیادی تصورات میں اور زیادہ وسعت اور گہرائی پیدا ہوئی۔ خصوصاً سیاسی آزادی کے تصور کا دائرہ اتنا پھیلا کہ ساری قوم کو محیط ہو گیا، یہی نہیں بلکہ عملاً ہر طبقے کے لوگوں کو مساوی سیاسی حقوق حاصل ہو گئے اور معاشی آزادی نے نظامِ سرمایہ داری کی صورت اختیار کر لی جو انفرادیت کی آخری حد ہے۔ یہ نظام یوں تو صنعتی انقلاب کے بعد یورپ کے سبھی ملکوں میں پہلے سے زیادہ تیز رفتاری سے پھیلنے لگا لیکن جتنی کامیابی اسے انگلستان میں حاصل ہوئی اور کہیں نہیں ہوئی اس لیے کہ یہ ہر لحاظ سے انگریزوں کے قومی مزاج کے موافق تھا "یہ نظام ان کی قوت ارادی اور قوتِ عمل کی جولانی دکھانے کا اور ان کے حُبِّ مال اور حُبِّ جاہ کو تسکین پانے کا موقع دیتا تھا، ملکیت ذاتی کے احترام اور حکومت وقت کے استحکام کی ضمانت کرتا تھا، مادّیت کی قبیح شکل کو ظاہری مذہبیت کے خوشنما پردے میں چھپاتا تھا، تجربیت کو اپنا فلسفیانہ طریق اور افادیت کو اپنا اخلاقی نصب العین مانتا تھا اور اخبارات کے ذریعے عوام کے جذبۂ آزادی کو مجروح کیے بغیر ان کو حکمران طبقے کے اشاروں پر چلاتا تھا۔ مختصر یہ کہ نظامِ سرمایہ داری انگریز قوم کی فطرت کے ہر تقاضے کو پورا کرتا تھا۔"

لیکن اس کے ساتھ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اس صدی میں انگلستان کے سیاسی نظام میں زبردست تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ طبقۂ امرا کی بلا شرکت غیرے حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ نہ صرف متوسط طبقے بلکہ نچلے طبقے نے بھی سیاسی حقوق میں برابر کا حصہ حاصل کر لیا۔ تہذیبی اور مادّی دولت دراصل طبقۂ اشراف ہی کے ہاتھ میں رہی مگر اس میں سے بھی عوام کو اتنا تو دینا ہی پڑا کہ وہ جانوروں سے کچھ بہتر زندگی بسر کر سکیں۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ ریاست کے اقتدار میں اضافہ ہو اور انفرادی آزادی پر پابندیاں عائد کی جائیں۔ چنانچہ ریاست نے مزدوروں کی اُجرت، آراضی کے استعمال، مکانوں کی تعمیر کے قواعد و ضوابط بنائے، نئے نئے محصول عائد کیے۔ مفت اور جبری تعلیم رائج کی۔ غرض فرد کی زندگی کے مختلف شعبوں میں مداخلت شروع کر دی۔ لیکن یہ تبدیلیاں آہستہ آہستہ نہایت احتیاط سے کی گئیں تاکہ ماضی سے رشتہ ٹوٹنے نہ پائے۔ انفرادیت کا نصب العین ترک نہیں کیا گیا لیکن اس کے پہلو بہ پہلو قومی ریاست اور اس کے برتر حقوق کا تصور بھی پیدا ہو گیا اور ان دونوں میں مصالحت کی کوشش کی جانے لگی۔

یہ خارجی تبدیلیاں اس تغیر کا مظہر تھیں جو انگریزوں کے نفس کی گہرائیوں میں واقع ہو رہا تھا اور اپنے

نقطۂ نظر اور دائرۂ عمل کو وسیع کر رہا تھا۔ اس کا اظہار اب مذہبی زہد خشک کی شکل میں نہیں بلکہ سیاسی قومی جوش کی شکل میں ہو رہا تھا۔ اس کا مطمحِ نظر اب محض دیندار، مہذب اور خوشحال بنانا، اس کی سیادت روئے زمین پر قایم کرنا، اس کی تہذیب کو اور اس کے مخصوص جمہوری اداروں کو پھیلانا۔ اس تحریک نے جو انگلستان کے اندر جمہوری قومیت اور باہر برطانوی سامراج کے روپ میں ظاہر ہوئی درحقیقت اب انگریزوں کے مذہب کی حیثیت اختیار کر لی۔

عیسوی مذہب کو انھوں نے ترک نہیں کیا مگر اس سے اُن کو قلبی تعلق نہیں رہا۔ اذعانی عقیدے کو ماننے والے بہت کم رہ گئے۔ یورپ کے اور ملکوں کی طرح انگلستان میں بھی اجتماعی زندگی کا مرکز مذہب نہیں بلکہ ریاست بن گئی۔ لیکن یہ جرمن ریاست کی طرح مطلق اور مستبد نہ تھی بلکہ مشروط اور جمہوری۔

مندرجہ بالا سطور کے مطالعے سے واضح ہو گیا کہ انگریزوں کی قوم بنیادی طور پر ایک عملی قوم ہے جس کی فطرت اور تقدیر کا اظہار برطانوی قومیت کی تشکیل اور برطانوی سلطنت کی تعمیر کے ذریعے سے ہوا مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ذہنی زندگی کی صلاحیتوں سے محروم ہے اور اس نے اس میدان میں کچھ بھی نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ مجموعی حیثیت سے حکمت و فلسفہ اور فنون لطیفہ میں انگریزوں کا حصہ، اطالیوں، فرانسیسیوں اور جرمنوں کے برابر نہیں لیکن انفرادی حیثیت سے دیکھیے تو ان میں ایسے ایسے فلسفی اور فنکار پیدا ہوئے ہیں جن کو یورپ کی تاریخ میں نمایاں جگہ حاصل ہے ان کے ادیبوں اور شاعروں کے بہترین کارنامے نہ صرف یورپی تہذیب بلکہ تہذیب انسانی کے لیے مایۂ ناز سمجھے جاتے ہیں۔

انگریزوں کے ذہن کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ زندگی کو نظری تصورات کے تابع رکھنے کے بجائے فکر و نظر کو عملی زندگی کی مصلحتوں کے تابع رکھتا ہے۔ درحقیقت ان کے نزدیک علم کوئی مستقل قدر نہیں رکھتا بلکہ محض ایک ذریعہ ہے دوسری اقدار مثلاً راحت یا قوت کے حاصل کرنے کا۔ اس لیے انگلستان میں علم و حکمت نے اپنا مطمحِ نظر تلاشِ حق کو نہیں بلکہ صلاح کار کو بنایا یعنی اس نے حیات و کائنات کی حقیقت کی جستجو کو مدِ نظر نہیں رکھا بلکہ صرف اُن مسائل کے حل کرنے پر قناعت کی جو دنیائے عمل سے علاقہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ انگریزی فلسفے میں دراصل مابعد الطبیعات کا وجود ہی نہیں۔ البتہ منطق، نظریۂ علم، فلسفۂ اخلاق اور فلسفۂ سیاست کو اس سرزمین میں بہت فروغ حاصل ہوا۔

لیکن انگریزوں کی منطقی فکر سے کہیں زیادہ اہم ان کی جذباتی اور تخیلی فکر ہے جو شاندار انگریزی ادب اور شاعری کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ یوں تو فنون لطیفہ میں بھی انگلستان بڑے بڑے نام پیش کر سکتا ہے۔ مثلاً تعمیر میں ورین، موسیقی میں پرسیل، مصوری میں کانسٹبل، ٹرنر، رینالڈس اور ہوگارتھ لیکن

چند افراد کے کارنامے اس خیال کی تردید کے لیے کافی نہیں ہیں کہ انگریز قوم کا ذہن فنون لطیفہ سے محض سطحی علاقہ رکھتا ہے اور اُن کی اتھاہ گہرائیوں میں اترنے سے گھبراتا ہے۔ دراصل ان کے مبہم اور حجاب آگیں تخیل، شدید، سُست رو مگر پائیدار احساس کے اظہار کے لیے سب سے زیادہ موزوں شعر و ادب کا میدان تھا اور اسی میں انھوں نے بحیثیت قوم کے اپنے جوہر دکھائے۔ شیکسپیئر جس کا ذکر ہم عہد جدید کے ہراول کی حیثیت سے کر چکے ہیں ڈرامے کی دنیا میں اپنی عظمت تسلیم کرا چکا ہے۔ طنزیہ شاعری میں پوپ اور بائرن اپنے اپنے طرز میں بے نظیر ہیں۔ قصصی شاعری یا ایپک میں ملٹن کی "فردوس گمشدہ" ہومر، درجل، فردوسی، اور ڈانٹے کے شاہکاروں کی برابر جگہ پانے کی مستحق ہے۔ غنائی شاعری میں شیکسپیئر، ملٹن، بلیک، ورڈسورتھ، شیلے، کیٹس، ٹینی سن اور سوئن برن سے لے کر بعد کے شعرا تک آسمان شعر کے ستاروں کا ایک درخشاں سلسلہ ہے جس کا جواب شاید ایران کے سوا دنیا کے کسی اور ملک میں نہیں ملے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن جذبات کو انگریزوں کی زندگی میں اظہار کی راہ نہیں ملتی وہ اُن کے شاعروں کے دل میں پرورش پاتے رہتے ہیں اور ایک مدت کے بعد گوہر شاہوار بن کر نکلتے ہیں۔

ناول کے متعلق عام طور پر خیال یہی ہے کہ انگریزی ذہن کی تخلیق ہے اور اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ اٹھارھویں صدی سے انیسویں صدی کے آخر تک یعنی روسی ناول کے اوج کمال پر پہنچنے سے پہلے انگریزی ناول جسے فیلڈنگ، اسمالٹ، رچارڈسن اور اسٹرن نے شروع کیا اور جین آسٹن، برانٹے، جارج ایلیٹ، تھیکرے، ٹرولوپ، میریڈتھ اور ہارڈی نے پروان چڑھایا، مشاہدۂ حیات کا ایک مخصوص طریقہ ہے جو انگریزوں کے حصّے کی چیز ہے۔ زندگی کے مادّی اور روحانی پہلو سے یکساں محبّت جو ایک صحت مند قوم کی علامت ہے اس کے گوناگوں حادثات اور تغیرات سے گہری دلچسپی۔ ایک خاص قسم کا مزاج جو ہمدردی و دلسوزی، طنز اور تمسخر کا مجموعہ ہے اور وہ احساس تناسب جو جذبات پرستی اور مبالغہ سے بچاتا ہے۔ ان سب چیزوں نے مل کر اٹھارویں اور انیسویں صدی کے انگریز ناول نگاروں کی تصانیف میں کچھ ایسی دلکشی پیدا کر دی ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی۔ اس کا کامل نمونہ چارلس ڈکنس کے بہترین ناولوں میں پایا جاتا ہے اور شیکسپیئر کے بہترین ڈراموں میں جو انسانوں کی زندگی میں ابدی زندگی کی جھلک دکھاتے ہیں۔ مضمون نگاری بھی ان اصناف ادب میں سے ہے جن میں انگریزوں نے خاص امتیاز حاصل کیا۔ سر ٹامس براؤن اور چارلس لیمب جیسے استادان فن کے علاوہ جریمی ٹیلر، اڈیسن، ڈاکٹر جانسن ہیزلٹ، کارلائل، رسکن، میتھیو آرنلڈ، پائدار شہرت کے مالک ہیں۔ مجموعی طور پر یہ لوگ فرانسیسیوں کی فصاحت، سلاست اور روانی تو پیدا نہ کر سکے لیکن دقت نظر،

تازگیٔ خیال، جدّت ادا اور خصوصاً زورِ بیان میں جس کے اندر جوش اور ضبط سمویا ہوا ہے۔ ان سے بازی لے گئے"۔

انگریزی تہذیب کی اس دھندلی اور نامکمّل تصویر میں آپ کو اس قوم کی سیرت اور ذہن کی ایک جھلک نظر آگئی ہو گی جو اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں کُل ہندوستان کی قسمت کی مالک بن گئی اور جس نے تقریباً ایک صدی کے عرصے میں ہندوستان کی تہذیبی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالا۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں جو نئی لہریں انگریزوں کی ذہنی زندگی میں اٹھیں اور وہاں سے ہندوستان پہنچیں ان کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔

آٹھواں باب

انگریزی تہذیب کا اثر ہندوستان پر

1

ہم بتا چکے ہیں کہ جو ابتری سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد شروع ہوئی تھی اس کے اندر سے رفتہ رفتہ انگریزوں کی قوت ابھر کر سارے ہندوستان پر چھاتی ہوئی نظر آ رہی تھی۔ انگریزی اقتدار کے ساتھ ساتھ انگریزی تہذیب کے تھوڑے بہت اثرات بھی سخت مخالفت کے باوجود آہستہ آہستہ ملک میں نفوذ کر رہے تھے۔ انگریز اپنی تہذیب کو ہندوستان پر مسلّط کرنا نہیں چاہتے تھے۔ اس کے برعکس وہ خود ایک حد تک ہندوستانی تہذیب و معاشرت کو اختیار کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ وارن ہیسٹنگز کی تہذیبی اور تعلیمی پالیسی نے لوگوں کے دلوں میں یہ امید پیدا کر دی تھی کہ انگریز ہندوستانی تہذیب کو مٹانا نہیں چاہتے بلکہ اس میں علمی و عملی روح پھونک کر اسے نئی زندگی بخشنا چاہتے ہیں لیکن بیسویں صدی کے چوتھے عشرے سے انگریزی حکومت کی پالیسی میں زبردست تبدیلی ہوئی۔ انگریزی زبان پہلے ذریعۂ تعلیم اور پھر سرکاری زبان بنا دی گئی۔ مشرقی تعلیم پائے ہوئے لوگوں پر روزی اور عزت کے دروازے بند ہونے لگے۔ جیسے جیسے انگریزی حکومت کا دائرہ پھیلتا گیا اور یہ پالیسی نئے نئے علاقوں میں نافذ ہوتی گئی ان لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی جو اپنی ملکی تہذیب اور تعلیم کی کساد بازاری اور اپنی کس مپرسی کی وجہ سے انگریزی حکومت سے بیزار تھے۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ ڈلہوزی نے جو 1848ء سے 1856ء تک ہندوستان کا گورنر جنرل تھا ایک دم سے بہت سی ہندوستانی ریاستوں کو ختم کر دیا اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ اب قدیم تعلیم پائے ہوئے لوگوں کے لیے کوئی جائے پناہ نہیں رہے گی۔ ادھر تاجروں ساہوکاروں ...... اور کاریگروں کا طبقہ دکاندار حکمرانوں کے ہاتھوں اپنی تباہی دیکھ کر پہلے ہی نالاں تھا سیاسی بے چینی، اور تہذیبی تعصب کی ایک عام لہر پھیل گئی جس نے مذہب کی آڑ لے کر عوام کو بھی برانگیختہ کر دیا۔

جس طرح جسم کی عام سمیت کسی کمزور حصے میں اکٹھا ہو کر پھوڑا بن جاتی ہے، اسی طرح ملک کی عام بے چینی سمٹ کر وادیٔ گنگا اور وسط ہند کے علاقے میں جمع ہو گئی جہاں انگریزی حکومت تھوڑے ہی دن پہلے قائم ہوئی تھی اور ابھی طرح جڑ نہ پکڑ سکی تھی۔ اس خطے کی ہندوستانی فوج نے حکومت کے خلاف بغاوت کر دی۔ ایک سال کے عرصے میں شدید کشت و خون کے بعد جس میں طرفین نے وحشیانہ مظالم کو انتہا تک پہنچا دیا، یہ شورش دب گئی اور انگریزوں کی حکومت پہلے سے زیادہ ہیبت اور رعب کے ساتھ پورے ہندوستان پر قائم ہو گئی۔ لارڈ کیننگ اور اس کے بعد متعدد وائسرائے ملک میں امن و امان قائم کرنے، نظم و نسق کو اور ایک حد تک لوگوں کی حالت کو بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہے۔ لارڈ کرزن (1898ء۔ 1905ء) آخری وائسرائے تھا جس کے عہد میں انگریزی حکومت نے یکسوئی کے ساتھ ہندوستان کے نظم و نسق کو بہتر بنانے کی کوشش کی۔ اس کے بعد سیاسی شورش کی بڑھتی ہوئی لے کے ساتھ ساتھ حکومت کی توجہ اور امور سے ہٹ کر اس مسئلے پر مرکوز ہوتی گئی کہ کس طرح ہندوستانیوں کو جمہوریت اور آزادی کی اصلیت کے بجائے اس کی پرچھائیں سے مطمئن کیا جائے یہاں تک کہ حکومت کی کل سیاسی مصلحتوں کے تابع ہو گئی۔ اگرچہ ہندوستان نے اپنے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے 1885ء میں انڈین نیشنل کانگریس قائم کی تھی جو آئینی طریقے سے قوم کے مطالبے حکومت کے سامنے پیش کر دیا کرتی تھی لیکن دراصل سیاسی تحریک میں جان اس وقت سے پڑی جب بنگالیوں نے جو اس وقت ہندوستان کی سیاسی تحریک میں پیش پیش تھے تقسیم بنگال کی سختی سے مخالفت کی اس لیے کہ اس سے ان کے اثر کا دائرہ گھٹ رہا تھا اور ان کے مفاد کو نقصان پہنچ رہا تھا۔ حکومت نے جو وار اُن پر کیا تھا وہ بالواسطہ ملک کی سیاسی تحریک پر پڑتا تھا۔ چنانچہ سارے ہندوستان میں اُن تعلیم یافتہ حلقوں نے جو سیاسی شعور رکھتے تھے بنگال ایجی ٹیشن کی تائید کی۔ یہ شورش لارڈ کرزن کے جانے کے بعد لارڈ منٹو اور لارڈ ہارڈنگ کے زمانے میں جاری رہی۔ یہاں تک کہ 1911ء کے دربار دہلی میں شاہ جارج پنجم نے تقسیم بنگال کی منسوخی کا اعلان کر دیا۔ اگرچہ اسی کے ساتھ دارالسلطنت کو کلکتے سے دہلی منتقل کر کے ایک طرح سے بنگالیوں کی سرزنش کی گئی پھر بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ منظم پبلک ایجی ٹیشن انگریزی حکومت کو آئینی احتجاج سے کہیں زیادہ متاثر کرتا ہے۔

اس سے پہلے لارڈ منٹو نے لبرل وزیر ہند لارڈ مارلے کی مدد سے یہ کوشش کی تھی کہ تھوڑی بہت آئینی تبدیلی کر کے نیشنل کانگریس کے ایک حصے کو مطمئن کر دے۔ چنانچہ 1909ء کے ایکٹ مجالس مقننہ ہند کی رو سے امپیریل لیجسلیٹو کونسل میں اکیس کے بجائے ساٹھ ممبر ہو گئے اگرچہ اکثریت سرکاری ممبروں

کی رہی۔ صوبوں کی کونسل کے ممبروں کی تعداد دگنی سے زیادہ کر دی گئی اور اُن میں غالب حصّہ غیر سرکاری ممبروں کا رکھا گیا لیکن اُن کونسلوں کی حیثیت کالجوں کی مجالس مباحثہ سے زیادہ نہ تھی اور مذہبی اقلیتوں اور مستقل حقوق رکھنے والے طبقوں کو کونسلوں میں نمائندگی اور جداگانہ انتخاب کا حق دے کر ہندوستان کے سیاسی مسئلے کو اور پیچیدہ بنا دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ کانگریس کی انتہا پسند پارٹی تو ایک طرف اعتدال پسند پارٹی بھی ان اصلاحات سے مطمئن نہیں ہوئی تھی۔ اعتدال پسند گوکھلے وغیرہ تو صرف آئینی احتجاج سے کام لیتے رہے مگر انتہا پسندوں نے بال گنگا دھر تلک کی سرکردگی میں عملی ایجی ٹیشن اور جدو جہد شروع کی۔ لارڈ منٹو نے اسے تعزیری قانون سے دبانا چاہا۔ لارڈ ہارڈنگ نے نرمی اور مصلحت اندیشی کا رویّہ اختیار کیا مگر ایجی ٹیشن برابر جاری رہا۔

سنہ 1914ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہونے کے بعد کانگریس کے لیڈروں نے اس امید پر کہ اب ہندوستان کے سیاسی مسئلے پر ضرور غور کیا جائے گا عملی احتجاج بند کر دیا اور جنگی کوششوں میں حکومت کی مدد کی۔ سنہ 1916ء میں کانگریس کی دونوں پارٹیوں اور اعتدال پسند مسلمانوں کی سیاسی جماعت مسلم لیگ نے جو چند سال پہلے قائم ہوئی تھی مل کر ہندوستان کی آئندہ حکومت کے متعلق کچھ تجاویز مرتب کیں اور حکومت برطانیہ سے منظور کرانے کے لیے آئینی جدوجہد کی۔ ان متفقہ کوششوں کا یہ اثر ہوا کہ اگست سنہ 1917ء میں وزیر ہند مسٹر مانٹیگو نے دارالعوام میں اعلان کیا کہ ہندوستانیوں کو بتدریج اپنے ملک کی حکومت میں حصّہ دیا جائے گا۔ انھوں نے خود ہندوستان آکر اور یہاں کے حالات کا مطالعہ کر کے لارڈ چیمسفورڈ وائسرائے ہند کی شرکت میں ایک رپورٹ شائع کی جس کی بنا پر برطانوی پارلیمنٹ کے سنہ 1919ء کا قانون حکومت ہند نے پاس کیا۔ اس قانون کی رُو سے وزیر ہند کے اختیارات میں کچھ کمی کی گئی اور وائسرائے کے اختیارات بڑھائے گئے۔ وائسرائے کی کونسل کے ہندوستانی ممبروں کی تعداد میں کچھ اضافہ ہوا۔ مرکزی مجلس وضع قوانین کے دو ایوان رکھے گئے اسمبلی اور کونسل آف اسٹیٹ۔ اگرچہ دونوں میں غیر سرکاری ممبروں کی اکثریت ہوگئی۔ مگر دونوں کی حیثیت محض مشورتی رہی۔ اور وائسرائے کو ان کے ہر فیصلے کو مسترد کرنے کا اور ضرورت کے وقت بغیر اُن کی رائے کے خاص قانون نافذ کرنے کا حق دیا گیا۔ صوبوں کی کونسل میں غیر سرکاری ممبروں کی تعداد اور زیادہ کر دی گئی اور ان کو تعلیم، تعمیرات، لوکل سلف گورنمنٹ، صحت عامہ وغیرہ کے بارے میں کچھ اختیارات بھی دیے گئے۔ ان امور کی نگرانی کونسل کے منتخب ممبروں میں سے دو وزیروں کے سپرد کی گئی۔ مالگزاری، مالیات، عدالت، پولیس جیسے اہم امور بدستور ایگزیکٹو کونسل کے ممبروں کے ہاتھ میں رہے جن کا تقرر اور برخاست

کرنا محض گورنر کی مرضی پر منحصر تھا۔

ہندوستانی قوم پرستوں کو جنھوں نے برطانوی حکومت کے 1917ء کے اعلان سے بہت کچھ امیدیں باندھ رکھی تھیں 1919ء کے قانون سے جو 1920ء میں نافذ کیا گیا سخت مایوسی ہوئی اور ان پر پہلی بار تلخ حقیقت کھلی کہ برطانوی حکومت کے وعدوں اور ان کے ایفا کے درمیان راستہ سیدھا اور ہموار نہیں بلکہ سامراجی مصالح کے پیچ و خم اور پارٹی گورنمنٹ کے نشیب و فراز سے گزرتا ہے۔ اعتدال پسندوں نے اس خیال سے کہ جو کچھ تھوڑا بہت موقع حکومت کا تجربہ حاصل کرنے کا مل رہا ہے اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے نئی اصلاحات کو غنیمت سمجھا۔ انھوں نے صوبوں کی حکومت میں وزارتیں قبول کرلیں اور کانگریس کو چھوڑ کر اپنی جداگانہ پارٹی نیشنل لبرل فیڈریشن کے نام سے بنالی لیکن مجموعی طور پر نیشنل کانگریس اپنی مخالفانہ پالیسی پر قائم رہی بلکہ بعض نئے حالات کی وجہ سے عملی سیاسی ایجی ٹیشن نے بے حد وسعت اور شدت اختیار کرلی۔ اس نئی سیاسی تحریک سے ہندوستان کی سیاسی اور تہذیبی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے۔

2

اگرچہ انیسویں صدی کے نصف اوّل میں انگریزوں کا سیاسی اقتدار ہندوستان پر مسلّم ہو چکا تھا۔ مگر ان کا تہذیبی اقتدار ہنوز قائم نہیں ہوا تھا۔ مغربی تہذیب کے مادّی وسائل ریل، تار وغیرہ تو ملک کے بڑے حصّے میں پھیل گئے، اور عموماً ہندوستانیوں کے دل میں حیرت اور تعریف کے جذبات پیدا کر رہے تھے لیکن اس کے ذہنی عناصر کا اثر بہت خفیف تھا اور وہ بھی کلکتے یا معدودے چند مقامات میں ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود تھا۔ اس کی کئی وجہیں تھیں۔ اوّل یہ ابھی تک ہندوستانی اپنی پرانی تہذیب سے مطمئن تھے اور اس میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ ان کو یہ احساس نہیں ہوا تھا کہ ان کا سیاسی انحطاط دراصل ذہنی اور اخلاقی انحطاط کا نتیجہ ہے۔ ان کی مذہبی اور معاشرتی زندگی میں، اُن کے ادب اور فنونِ لطیفہ میں حقیقت کی روح کم اور تصنّع کا رنگ زیادہ ہو گیا ہے اور مجموعی طور پر ان کی تہذیب اس قدر جامد ہو گئی ہے کہ اس میں نشوونما پانے کی اور اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق کرنے کی طاقت نہیں رہی۔ دوسرے یہ کہ مغربی تہذیب کے ساتھ نئے زمانے اور نئی زندگی کے جو فرحت بخش جھونکے آئے تھے ان میں اہلِ ہند کو سیاسی اور معاشی غلامی کی زہریلی گیس کی بو آتی تھی۔ اس لیے وہ اس سے دُور بھاگتے تھے۔ مغربی تہذیب کے نمائندے یا تو نفع کمانے والے تھے جو ان کی آزادی اور دولت کو چھیننا چاہتے تھے یا عیسائی مبلّغ جو ان کے عزیز ترین ملک یعنی مذہب کے درپے تھے۔

اس لیے اس تہذیب کو بے تعصبی کی نظر سے دیکھنا اور اس کی خوبیوں کی قدر کرنا ان کے لیے ناممکن تھا بیشتر یہ کہ لارڈ میکالے جیسے افراد کو چھوڑ کر بحیثیت مجموعی ان انگریزوں پر جو ہندوستان میں رہتے تھے انیسویں صدی کی نئی انگریزی ذہنیت کا اثر نہیں ہوا تھا۔ وہ دولت اور قوت کا لالچ ضرور رکھتے تھے مگر نسلی اور قومی غرور سے پاک تھے۔ انھیں "گوری قوم کے بار امانت" کا احساس نہیں تھا۔ اور وہ ایشیائی قوموں کو غیر مہذب یا نیم مہذب اور اپنے آپ کو اُن کے مہذب بنانے کا ذمہ دار نہیں سمجھتے تھے مثلاً سلیمن جیسا انگریز جس نے قوت کے نشے میں سرشار ہو کر اودھ کے تاجدار سے انتہائی حقارت اور ذلت کا برتاؤ کیا۔ قدیم طرز کے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں خصوصاً مسلمان امرا کی تہذیب و شائستگی کا قائل تھا اور ان کی ذہنی برتری کا اعتراف کرتا تھا۔ غرض حکومت کی تہذیبی پالیسی کچھ بھی ہو مگر عام انگریز اس وقت تک اپنی تہذیب کو ہندوستانیوں پر مسلط کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے بلکہ ایک حد تک خود اس سے متاثر تھے۔

1857ء کے بعد دفعتاً نقشہ بدل گیا۔ ہندوستانیوں کو اپنی بے بسی کے احساس سے ایسا صدمہ پہنچا کہ اس نے ان کی راسخ عقیدت کو جو وہ اپنی تہذیب سے رکھتے تھے متزلزل کر دیا۔ ادھر انگریز اپنی قومی سیرت کے مطابق اُن لوگوں کو جنھوں نے بحیثیت جماعت اس شدید بحران کے زمانے میں اپنے ارادے کو معطل کر دیا اور سیلاب حوادث کا مقابلہ کرنے کے بجائے اس کے ساتھ بہہ گئے، حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے اور قدرتی طور پر ہندوستانیوں کے ساتھ ہندوستانی تہذیب بھی ان کی نظر سے گر گئی خصوصاً جب انگریزوں کی نئی نسل اور تہذیبی برتری کا تصور اور سامراجی مشن کے نشے سے سرشار ہندوستان پہنچی تو اس نے سارے ملک کو خوف سے سہما ہوا دیکھا اور عام طور پر لوگوں کو عاجزی سے سر جھکائے ہوئے پایا تو اسے اور زیادہ یقین ہو گیا کہ اس کا سابقہ ایک پست قوم سے ہے جسے مغربی تعلیم اور مغربی تہذیب کے ذریعے ابھارنا اس کا مقدس فرض ہے۔ خود ہندوستانیوں میں ان کرائے کے ٹٹوؤں کے علاوہ جنھوں نے اپنے آپ کو انگریزوں کے ہاتھ بیچ دیا تھا اور ان کی ہر بات کی تائید کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کے مخلص حامیوں کی تعداد بھی اب بہت بڑھ گئی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے حالات کا بہت غور سے مطالعہ کر کے یہ سمجھ لیا تھا کہ اس وقت انگریز ہی ہندوستان کی سیاسی ابتری کو دور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھیں یقین تھا کہ ان کی عہد وسطیٰ کی تہذیب اب فرسودہ ہو چکی ہے اور نئے زمانے کے معاشی، سیاسی اور ذہنی تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی اس لیے ان کو انگریزوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کر کے ان سے وہ جدید

تہذیب سیکھنی چاہیے جس کی بدولت انھوں نے یہ ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے۔ انگریزوں کے ذہنی اور سیاسی اقتدار کے مخالف اب بھی موجود تھے لیکن وہ میدان میں آنے کی ہمت نہیں رکھتے تھے۔ انھیں حکومت کے پنجۂ غضب سے صرف مذہب کے ظلِ حمایت ہی میں جگہ مل سکتی تھی۔ اس لیے وہ مذہبی مدرسوں اور خانقاہوں میں کم وبیش عزلت کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان لوگوں کو چھوڑ کر عموماً وہ امراء اور شرفاء جو سیاسی طوفان کی دست بُرد سے بچ رہے تھے اور نئے اونچے اور متوسط طبقے جنھیں سیلاب زمانہ نے ابھارا تھا خوشی سے انگریزی حکومت کے سامنے سر جھکانے کو تیار تھے۔ ہندوؤں نے جو زمانے کے ساتھ بدلنے کی زیادہ صلاحیت رکھتے تھے انگریزی مدارس کی طرف دوڑنا شروع کر دیا تاکہ انگریزی تعلیم اور تہذیب کی برکتوں سے فیض یاب ہو کر ایک طرف اپنی روزی کا ٹھکانا کریں اور دوسری طرف حاکم قوم کی نظر میں عزت پائیں۔ مسلمان بحیثیت جماعت ایک مدت تک الگ رہے لیکن سرسید کی حکمت عملی نے رفتہ رفتہ انھیں بھی زمانے کے ساتھ چلنے پر مجبور کر دیا۔ غرض انگریزی حکومت نے اپنی تہذیبی پالیسی کو جو 1857ء کے ہنگامے کے فرو ہونے کے بعد بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی بلکہ اسے خود ہندوستانیوں کے ایک بڑے طبقے کی مدد سے مکمل اور منظم طور پر چلانے کی کوشش کی اور بظاہر اس میں کامیاب ہوئے یعنی انگریزی تہذیب کا ایک دیسی چربہ تیار ہو گیا جس نے رفتہ رفتہ ہندوستانی تہذیب کو پیچھے ہٹا کر اس کی جگہ لینی شروع کر دی۔ ذیل کے صفحات میں پہلے ہم اس تہذیب کی عام صفات پر اور اس کے مختلف شعبوں پر نظر ڈالیں گے اور اس کے بعد ایک مجموعی تبصرہ کریں گے کہ اس نے ہندوستان کی زندگی پر کیا اثر ڈالا اور کن وجوہ سے اس کے خلاف ایک شدید ردّ عمل پیدا ہوا۔

نئی تعلیمی اور تہذیبی تحریک ہندوستانی تہذیب کی تحریک سے جسے اکبر نے شروع کیا تھا اس امر میں مشابہت رکھتی تھی کہ اس کی تہہ میں بھی سیاسی مقصد تھا اور اس کا مرکز بھی ریاست کو قرار دیا گیا تھا۔ اکبر کی طرح انگریز بھی یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں سیاسی وحدت پیدا کریں یعنی ہر فرقے اور طبقے کے لوگوں کو ایک ریاست کی وفادار رعایا بنا کر اتحاد کے رشتے میں مربوط کر دیں۔ انھوں نے بھی اس کے لیے یہ ضروری سمجھا کہ مشترک تعلیم کے ذریعے ملک کے اونچے اور متوسط طبقوں کو ایک مشترک تہذیب کے رنگ میں رنگ دیں گے۔

مگر اس سطحی مشابہت کے اندر دونوں کی پالیسی کا بنیادی فرق صاف نظر آتا ہے۔ اکبر کے پیش نظر ہندوستانی قومی ریاست تھی جس میں بادشاہ کے اقتدار اعلیٰ کے ماتحت ملک کی سب جماعتیں بلا تفریق نسل و مذہب مساوی درجہ اور مساوی حقوق رکھتی تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ شاہی خاندان باہر سے

آیا تھا لیکن وہ ہندوستان میں بس گیا تھا اور یہیں کا ہو رہا تھا۔ اکبر اور اس کے جانشینوں کی انتہائی کوشش تھی کہ بادشاہ اور اس کی ادنیٰ ترین رعایا میں بلاواسطہ تعلق ہو اور وہ یہ محسوس کریں کہ بادشاہ کی ذات اُن کی آرزوؤں اور حوصلوں کا مجسمہ ہے۔ بہ خلاف اس کے انگریز جس ریاست کے گرد ہندوستانیوں کو جمع کرنا چاہتے تھے۔ وہ حقیقی معنی میں ریاست نہ تھی بلکہ سلطنت برطانیہ کی ایک کالونی یعنی ایک محکوم ملک جس میں برائے نام فرماں روائے برطانیہ کی، ورنہ حقیقت میں پارلیمینٹ یعنی برطانوی قوم کی حکومت تھی۔ گویا ہندوستانیوں سے ایک فردِ واحد کی اطاعت کا مطالبہ نہ تھا بلکہ ایک پوری قوم کی اطاعت کا۔ اور وہ بھی اس قوم کی جو اُن کی تاریخ، تہذیب اور معاشرت سے ناواقف، ان کے جذبات و خیالات سے ناآشنا، ان کے رنج و راحت سے بے خبر، ان سے ہزارہا میل کے فاصلہ پر رہتی تھی، جس کی مجموعی رائے اور ارادے پر اثر ڈالنے کا ان کے پاس کوئی ذریعہ نہ تھا۔ اس قوم کے جو افراد ہندوستان میں تھے انھوں نے بھی اپنی نسلی اور قومی برتری کے نئے جذبے کے ماتحت وہ تھوڑا بہت معاشرتی تعلق جو وہ اب تک ہندوستانیوں سے رکھتے تھے، قطع کرلیا اور رفتہ رفتہ دونوں کے درمیان اجنبیت بڑھتی گئی۔

اس سیاسی پالیسی کا قدرتی نتیجہ تھا کہ عام تہذیبی زندگی میں بھی انگریزوں نے مصالحت کے بجائے تسلط کے اصول کو مدِّنظر رکھا۔ انھوں نے اکبر کی طرح اپنی تہذیب کو ہندوستانی تہذیب میں سمونے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس پر زور دیا کہ جہاں تک ہو سکے مغربی تعلیم اور تہذیب بجنسہٖ ہندوستان میں رواج پائے تاکہ اہلِ ہند عہدِ وسطیٰ کے جمود سے نکلیں اور ان کی قیادت اور رہبری میں عہدِ جدید کی راہ ترقی پر گامزن ہوں۔

مغربی تہذیب میں اس ظاہری عظمت و وقار کے علاوہ، جو حاکم قوم کی ہر چیز میں محکوم کو نظر آتا ہے جو اندرونی قوت تھی وہ یہی تھی کہ وہ عہدِ جدید کی عملی روح اور عملی جوش سے معمور تھی لیکن افسوس ہے کہ جس ناقص طریقے سے پہلے پہل جدیدیت کے تازہ خون کو مریض ہندوستان کے مریض جسم میں منتقل کیا گیا اس کی وجہ سے اس کی حیات بخش قوتیں بہت کچھ ضائع ہوگئیں اور مجموعی طور پر ہندوستانیوں کو اس سے فائدے کے بجائے نقصان ہوا۔

اوّل تو خود وہ چیز، جو ہندوستان پہنچی اصلی انگریزی تہذیب نہ تھی بلکہ ایک طرح کی درساوری تہذیب جس کے پرزے انگلستان سے بن کر آتے تھے اور ان کے جوڑنے کا کام ہندوستان میں کیا جاتا تھا، اس کی ساخت زیادہ تر معمولی دل و دماغ کے لوگوں کے ہاتھوں ہوئی۔ جو تعلیم یافتہ انگریزوں میں سے خود

انگلستان کے لیے سیاسی اور ذہنی قائد چننے کے بعد بچ رہے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو نوجوانی کی کچی عمر میں مدرسوں سے نکل کر اپنے مرکز سے ہزاروں میل کے فاصلے پر، ذہنی اور سیاسی آزادی کی فضا سے بہت دور بھیج دیے گئے تھے کہ لاکھوں، کروڑوں بے زبان اور بے عذر انسانوں پر اُن کی بھلائی کے لیے حکومت کریں، ان کو تاج برطانیہ کا وفادار اور برطانوی مال کا خریدار بنائیں اور جو وقت اس سے بچے اس میں تعلیم کا ایک نیا نظام قائم کریں اور تہذیب و تمدن کی ایک نئی دنیا بسائیں۔ ان سب باتوں کے باوجود 1857ء کے بعد کوئی نصف صدی تک برطانوی سامراج کے من چلے ہراولوں خصوصاً سول سروس اور محکمہ تعلیم کے بہت سے انگریزوں نے ایک قسم کے مذہبی جوش کے ساتھ کام کر کے ہندوستان میں صرف پائدار نظم و نسق ہی قائم نہیں کیا بلکہ جہاں تک ایک عہدِ وسطیٰ کے زراعتی نظام کے اندر ممکن تھا ملک کو مغربی تمدن کے مادی فوائد کے ساتھ اس کی تعلیمی اور تہذیبی برکات سے مالا مال کرنے کی بھی کوشش کی تھی۔

لیکن ظاہر ہے کہ ایک دور افتادہ کالونی کی ناموافق آب و ہوا اور ناآشنا آبادی میں ایسی کون سی کشش تھی کہ انگلستان یا دوسرے مغربی ملکوں کے اہلِ کمال، چوٹی کے علماء، فضلاء، فلسفی اور فنکار یہاں آ کر جمع ہوتے اور مغربی تہذیب کی سچی فضا پیدا کرنے میں مدد دیتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان میں انگریزی تہذیب کا جو نمونہ بنایا گیا اس کی تشکیل اہلِ فن کے ہاتھ سے نہیں بلکہ اناڑیوں یعنی سرکاری اور غیر سرکاری انگریزوں کے ہاتھ سے ہوئی جو وضع قطع، معاشرت اور خیالات میں انگلستان کے باسی فیشنوں کی بُری بھلی نقل سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتے تھے۔ اس طرح جو تہذیب وجود میں آئی اس کو ولائتی تہذیب کے مقابلے میں دساوری تہذیب کہنا کچھ بے جا نہ ہوگا۔

پھر یہ کہ انگریزوں کے نسلی غرور اور ان کی بیگانہ وشی کی وجہ سے ہندوستانیوں کو اس تہذیب کو بھی اچھی طرح اپنانے کا کوئی موقع نہیں ملا۔ حاکم و محکوم کے درمیان استادی شاگردی کا رشتہ یوں بھی بڑی مشکل سے نبھتا ہے اور جب حاکم قوم کا احساسِ برتری اس حد تک پہنچ گیا ہو کہ وہ محکوم سے معاشرتی تعلقات رکھنا اپنی کسرِ شان سمجھے تو ظاہر ہے کہ اس میں وہ ذہنی قرب ناممکن ہے جس کے بغیر آج تک کوئی شاگرد استاد کی حقیقی روح کا محرم نہیں ہو سکا۔ چنانچہ جب ہندوستانیوں نے انگریزوں کی تہذیب کو ان کی زندگی میں مجسّم دیکھنے کی کوشش کی تو انھیں دور سے صرف اس کی ظاہری اور سطحی چیزیں ہی نظر آئیں یعنی وضع اور لباس، ان کے رہنے سہنے کا طرز، ان کا اکل کھرا پن، ان کی مادّیت پرستی۔ ان کی مذہبی تشکیک اور انھیں چیزوں کے حاصل کرنے میں وہ اپنی ساری کوشش صرف کرتے رہے۔ انگریزی سیرت کے

بنیادی صفات یعنی سازگاری، خودداری، ضبط ارادے کی مضبوطی، اخلاقی جرأت، کھلاڑی کی آن، "جنٹل مین" کی شان اور ان کے علاوہ عہد جدید کی وہ خصوصیات جو انگریزوں اور یورپ کی دوسری قوموں میں مشترک ہیں علمی تحقیق کی روح، زندگی کی بنیاد عقل اور تجربے پر رکھنا، تسخیر فطرت کے ذریعے زندگی کو خوشگوار بنانا۔ غرض انگریزی قوم کی عظمت کے حقیقی عناصر ہندوستانیوں کی نظر سے تقریباً پوشیدہ رہے اور وہ ان سے بہت کم متاثر ہوئے۔ لارڈ میکالے کو تو یہ امید تھی کہ انگریزی زبان اور علوم جدیدہ کی تعلیم سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہوگا جو ظاہری وضع کے لحاظ سے ہندوستانی اور طبیعت کے لحاظ سے انگریز ہوگا۔ لیکن ہوا یہ کہ تعلیم یافتہ ہندوستانی وضع قطع اور معاشرت میں تو دساوری انگریز کا بگڑا ہوا چربہ بن گیا لیکن ذہنی اور اخلاقی حیثیت سے اس نے یا تو انگریزوں کا اثر قبول ہی نہیں کیا اور اگر کیا تو ان کے عیوب کو بڑھا چڑھا کر اختیار کیا جس کی وجہ سے وہ بے اصول، بے توازن، قومیت باختہ، انفرادیت پرست ہو کر رہ گیا۔ غرض وہ جدید تہذیب جسے ہندوستان کے اونچے اور متوسط طبقے نے انگریزی تہذیب سے متاثر ہو کر تعمیر کرنے کی کوشش کی، ایک مشترک تہذیب ضرور تھی مگر قومی نہ تھی۔ اس نے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں میں ایک حد تک یکرنگی پیدا کر دی مگر ہم آہنگی نہ پیدا کر سکی۔ پھر بھی چونکہ اس نے بلاواسطہ ہندوستانی ذہن کو عہد وسطیٰ کے جمود سے نکال کر عہد جدید کی حرکت اور زندگی سے آشنا کیا اور بالواسطہ ہندوستان کی قومی تحریک کو ابھارنے میں مدد دی اس لیے ہم کو اس کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔

لیکن یہاں ہم دو باتوں کو صاف کر دینا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ ہمیں یہاں مغربی تہذیب کے اس روپ کا ذکر نہیں کرنا ہے جو ہندوستان میں انگریز اور اینگلو انڈین سوسائٹی کی زندگی میں ظاہر ہوا۔ بلکہ اس کے ناتمام چربے کا جو ہندوستانیوں نے اتارا۔ اس لیے انگریزی دساوری تہذیب کی اصطلاح ہم ہر جگہ ہندوستانیوں کے نئے تعلیم یافتہ طبقے کی تہذیب کے لیے استعمال کریں گے اور انھیں کی زندگی کی تصویر پیش کریں گے۔ دوسرے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اس دور میں ہندوستان میں صرف یہ ایک ہی تہذیب وجود رکھتی تھی۔ اس کے علاوہ مقامی اور فرقہ وارانہ تہذیبیں بھی تھیں جو نئے اثرات سے متاثر ہو کر اپنے حلقے میں ترقی کر رہی تھیں لیکن چونکہ مشترک اور ملک گیر تہذیب کی جگہ اسی دساوری انگریزی تہذیب نے لے رکھی تھی اس لیے ہم کو اسی سے بحث ہے دوسری تہذیبوں کی طرف ہم آخر میں اشارہ کریں گے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہندوستان میں دساوری انگریزی تہذیب کا مرکز ریاست تھی لیکن ایک

انوکھی قسم کی ریاست جس سے اس ملک کو اپنی تاریخ میں پہلی بار سابقہ پڑا تھا۔ ہندوستان ہندو عہد میں مذہبی ریاست، بودھ عہد میں اخلاقی ریاست، اور مغل عہد میں سیاسی اور تہذیبی ریاست دیکھ چکا تھا لیکن ان سب کی دستوری شکل یکساں تھی یعنی ان سب میں اقتدار اعلا کی حامل بادشاہ کی ذات تھی اور آخری دور ریاستوں کے اندر ہر نسل اور ہر طبقے کو بادشاہ کی رعایا کی حیثیت سے مساوی سیاسی درجہ حاصل تھا۔ اجتماعی اور تہذیبی زندگی کا محور شاہی دربار تھا۔ نظم و نسق، عدل و انصاف اور وضع قانون کے علاوہ سماجی اصلاح، اخلاقی احتساب، خیرات و حسنات، علم و حکمت اور فنون لطیفہ کی سرپرستی، صنعت و دستکاری، طرز معاشرت اور وضع و لباس کا تعین غرض کل تہذیبی وظائف بادشاہ کی قیادت میں انجام پاتے تھے اس کے معنی یہ ہیں کہ ریاست جس کا مظہر بادشاہ تھا صرف سیاسی ادارے کی حیثیت نہیں رکھتی تھی بلکہ ایک مکمل تہذیبی ادارے کی۔ اس ریاست کا مرکز ثقل ملک کے اندر تھا اور اس کا مقصد ملک کی فلاح و بہبود۔ اب جو ریاست انگریزوں نے ہندوستان میں قائم کی وہ ہر اعتبار سے ہندوستان کی روائتی ریاست سے مختلف تھی۔ حقیقت میں وہ ریاست نہیں بلکہ ایک ماتحت حکومت تھی جو اقتدار اعلا سے محروم تھی۔ یہ اقتدار برائے نام بادشاہ برطانیہ مگر دراصل برطانوی قوم کو حاصل تھا اور اس کی نمائندہ جماعت برطانوی پارلیمنٹ کے ذریعے اُسے استعمال کیا جاتا تھا۔ مقننہ، عاملہ اور عدالت کے وظائف پارلیمنٹ کی نگرانی میں وائسرائے اور سول سروس کے ارکان ادا کرتے تھے جو ابتدا میں سب کے سب بدیسی تھے۔ یہ بدیسی اپنے آپ کو نسلی اور تہذیبی حیثیت سے دیسیوں سے برتر سمجھتے تھے اور اس برتری کا ہر ممکن طریقے سے اظہار کرتے تھے۔ یہاں تک کہ دیسی کا لفظ ہی ایک حقارت کا کلمہ بن گیا۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں حاکم و محکوم میں وہ ذہنی اور روحانی قرب نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ جس کے بغیر اچھی ریاست اور اچھی حکومت کا وجود میں آنا محال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جہاں تک حکومت کے سیاسی فرائض کا تعلق ہے 1857ء کے بعد جو انگریز نوجوان ہندوستان کی سول سروس میں آئے، انھوں نے عام طور پر ملک میں امن و امان قائم کرنے، عدالتی اور انتظامی کارخانے کو دیانتداری اور قابلیت سے چلانے میں جان توڑ کوشش کی اور "گورے آدمی کے بوجھ" کو بڑی ہمت اور فرض شناسی کے ساتھ اٹھایا لیکن ان کی کوششوں میں جتنی کامیابی ہونا چاہیے تھی وہ نہیں ہوئی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ناواقفیت، بیگانگی اور بدگمانی کی فضا میں حکومت کو لوگوں کا تعاون حاصل نہیں ہوا اور دوسری وجہ تھی کہ حکومت کی پالیسی نے، جس کا ذکر آئے گا، ملک میں وہ مادّی حالات نہ پیدا ہونے دیے جو کامیاب نظم و نسق کے لیے ضروری ہیں۔

جہاں تک تہذیبی وظیفے کا تعلق ہے نئی ریاست نے بدیسی زبان میں تعلیم کا برا بھلا انتظام کرنے کے سوا براہ راست کسی تہذیبی سرگرمی میں حصّہ نہیں لیا۔ حاکم قوم کی سماجی اور تہذیبی زندگی جیسی کچھ تھی ایک حصار کے اندر بسر ہوتی تھی جس میں ہندوستانیوں کو قدم رکھنے کی اجازت نہ تھی۔ ہندوستانیوں کو مغربی تہذیب سے آراستہ کرنے کے فرض کا ان کے انگریز حاکموں کو احساس تو ضرور تھا پر وہ سمجھتے تھے کہ محض انگریزی ادب، مغربی تاریخ، جدید فلسفے اور دوسرے نئے علوم کو پڑھنے سے ان کے لیے اس طلسم کا دروازہ کھل جائے گا۔ مغل دربار جیسا تہذیبی محمل جس میں مختلف تہذیبی رنگوں کے امتزاج سے ایک نیا رنگ بنا کر حاکم و محکوم سب پر چڑھا دیا گیا تھا انگریز کچھ اپنی بیگانہ وشی اور کچھ ذہنی بے حسی کی وجہ سے قائم نہ کر سکے۔

غرض یہ غیر شخصی، غیر تہذیبی، غیر مقتدر "ریاست" جو ایک غیر ملکی قوم کے مجموعی ارادے اور اغراض کی تابع تھی ہندوستانیوں کو بظاہر ایک منظم حکومت اور پُرامن زندگی سے زیادہ کچھ نہ دے سکی۔ لیکن سچ پوچھیے تو ان کو ایک حد تک حریت پسند انگریزوں کی تعلیم اور اس سے کہیں زیادہ ان کی مثال سے ایک اہم چیز ہاتھ آئی یعنی انفرادی اور قومی آزادی کا ایک نیا تصور اور جمہوریت کا ایک نیا طریق کار۔ اوپر ہم اس اصلاح کا ذکر کر چکے ہیں جو لارڈ رپن نے لوکل سلف گورنمنٹ میں کی تھی۔ یہ اصلاح اس امر پر مشتمل تھی کہ میونسپلٹیوں اور ڈسٹرکٹ بورڈوں میں انتخاب اور نمائندگی کے اصول جاری کیے گئے اور اسی طرح ہندوستانیوں کو مغربی جمہوریت سیکھنے کا موقع دیا گیا۔

اسی کے ساتھ البرٹ بل کے ذریعے ہندوستانیوں کو قانون کی نظر میں انگریزوں کا ہم پلّہ قرار دے کر لارڈ رپن نے ان کے دلوں میں سیاسی مساوات کا جذبہ بیدار کر دیا۔ البرٹ بل کے خلاف ہندوستان کے انگریز تاجروں اور دوسرے انگریزوں نے جو ہنگامہ برپا کیا اس کے ردِّ عمل کے طور پر زیادہ تر بنگالیوں نے مگر ایک حد تک اور صوبے کے لوگوں نے بھی، سیاسی جلسے منعقد کیے اور تاریخ میں پہلی بار ہندوستانیوں نے رائے عامّہ کو جمہوری طور پر منظم کر کے سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا۔ 1883ء میں سر سریندر ناتھ بنرجی کی کوشش سے کلکتے میں نیشنل کانفرنس منعقد ہوئی جس میں حکومت کی انتظامی پالیسی کا جائزہ لیا گیا اور اس پر نکتہ چینی کی گئی۔ اگلے سال سر سریندر ناتھ بنرجی نے ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں کا دورہ کر کے ملک گیر ایجی ٹیشن پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دوسری نیشنل کانفرنس میں جو 1885ء میں کلکتہ ہی میں منعقد ہوئی۔ شہر کی تین پبلک انجمنیں برٹش انڈین ایسوسی ایشن، انڈین ایسوسی ایشن اور سنٹرل محمڈن ایسوسی ایشن بھی شریک ہوئیں اور اس طرح اس کو بنگال کی کل تعلیم یافتہ ہندو مسلمانوں کی تائید حاصل ہو گئی۔

اسی سال یعنی 1885ء میں ہندوستانیوں کی سیاسی بیداری ایک اور سیاسی انجمن انڈین نیشنل

کانگریس میں تشکیل پذیر ہوئی جس کے قیام میں منفرد انگریزوں کی بلاواسطہ اور انگریز حکومت کی بالواسطہ تائید شامل تھی۔ چونکہ یہ زیادہ نمائندہ اور با اثر جماعت تھی اس لیے نیشنل کانفرنس اسی میں مدغم ہوگئی۔ کانگریس کی نشوونما ۱۹۱۹ء تک ہم اوپر دکھا چکے ہیں یہاں صرف اتنا اور کہنا چاہتے ہیں کہ کوئی بیس سال کی عمر تک کانگریس گویا انگریزوں کے دامن تربیت میں پلی۔ اس کے پہلے جنرل سکریٹری مسٹر ہیوم انگریز تھے اور بیس سال کے عرصے میں چار انگریزوں نے اس کی صدارت کے فرائض انجام دیے۔ انگریزی حکومت بھی کانگریس کو یہ سمجھ کر قدر کی نظر سے دیکھتی تھی کہ وہ اسے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی رائے سے مطلع کرتی رہے گی اور حاکم و محکوم کے تعلقات خوشگوار بنانے میں مدد دیتی رہے گی لیکن کالونی کا انگریز شاگردوں کا جمہوریت اور آزادی کا سبق اسی حد تک پڑھانا چاہتا تھا کہ وہ اس کی ظاہری شکلوں سے واقف ہوجائیں اور انھیں استاد کے سہارے ایک محدود دائرے میں برت سکیں۔ جب شاگردوں نے صورت کے پردے میں معنی کی جھلک دیکھ لی اور اسے اپنی کوشش سے حاصل کرنے کا خواب دیکھنے لگے تو استاد شاگردوں کی گستاخی سے بددل ہوگیا۔ اسے اپنے کام سے جو شوق اور انہماک تھا وہ جاتا رہا اور اس کی توجہ اس بات پر مرکوز ہوگئی کہ کبھی سختی اور کبھی نرمی سے کام لے کر شاگرد کی بڑھتی ہوئی خودسری کو قابو میں رکھے۔ 1905ء کے بعد ہمارے ملک کی سیاسی تاریخ میں واقعات کا یہ سلسلہ اپنے آپ کو بار بار دہراتا رہا۔ ہندوستانیوں کی سیاسی شورش، حکومت ہند کی تعزیری تدابیر، برطانوی رائے عامہ کی مداخلت، جزوی سیاسی اصلاحات اور ان کی ناکامی، مختصر یہ کہ انگریزی حکومت نے سب سے بڑی نعمت جو ہندوستانیوں کو دے سکتی تھی دینا شروع کی لیکن نسلی غرور اور معاشی خود غرضی نے اس کا ہاتھ تھام لیا۔ اس لیے اگر کچھ تھوڑا بہت امکان اس امر کا تھا کہ عام ہندوستانی نئی ریاست کو اچھا سمجھنے لگیں اور مغربی تہذیب کو اپنا کر قومی تہذیب بنالیں تو وہ ختم ہوگیا۔ ہندوستان کے سیاسی حلقوں اور انگریزی حکومت کے تعلقات روز بروز کشیدہ ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد ان میں کھلم کھلا مخالفت ٹھن گئی۔

انگریزی حکومت کی معاشی پالیسی کو جس سے اس کی سیاسی پالیسی متاثر ہوئی سمجھنے کے لیے اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ یہ حکومت ایسٹ انڈیا کمپنی کی وارث تھی اور اس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ انگریزی سرمائے کے لیے ہندوستان میں معاشی استحصال کے مواقع فراہم کرے۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں انگلستان کی رائے عامہ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی شدید مخالفت زیادہ تر اسی لیے شروع کی تھی کہ معدودے چند اشخاص نے ہندوستان کی تجارت پر بلاشرکت غیرے قبضہ کرلیا تھا اور دوسروں کو اس فائدے سے محروم رکھتے تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح حکومت برطانیہ کمپنی کے

معاملات میں روز بروز مداخلت کرتی رہی اور اس کے تجارتی اجارے کو روز بروز محدود کرتی رہی۔
یہاں تک کہ جب صنعتی انقلاب کے بعد انگلستان کے کارخانے بہت زیادہ مال پیدا کرنے لگے اور اس کی کھپت کے لیے کھلے بازاروں کی ضرورت ہوئی تو کمپنی کو توڑ دیا گیا تاکہ بلاتفریق سب سرمایہ دار اور بالواسطہ ساری برطانوی قوم ہندوستان کا معاشی استحصال کر سکے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ ہندوستان کی انگریزی حکومت جس نے سیاسی حیثیت سے کمپنی کی جگہ لی یہ سیاسی پالیسی اختیار کرنے پر مجبور تھی کہ ہندوستان کو صنعتی نظام سے اس طرح وابستہ کرے کہ وہ بدستور زراعتی ملک رہے بلکہ اور زیادہ زراعتی ہو جائے یعنی اپنی دستکاریوں کو ختم کر کے تمام تر انگریزی کارخانوں کے لیے کچا مال پیدا کرنے والا اور ان کی بنائی ہوئی چیزوں کا صرف کرنے والا بن جائے۔ حکومت کو اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے ایسٹ انڈیا کمپنی کے بھدے اور وحشیانہ طریقے استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ آزاد تجارت اور تامین کے ترقی یافتہ طریقوں کو ہوشیاری سے ملا جلا کر استعمال کرنا اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے کافی تھا کہ انگلستان کی مشینی صنعت ہندوستان کے بازاروں میں دوسرے ملکوں کے مقابلے سے محفوظ رہے اور دیسی دستکاریوں کو کھلے مقابلے میں شکست دے کر ختم کر دے۔

اس میں شک نہیں کہ خود ہندوستان میں بھی صنعتی کارخانے قائم ہوئے۔ بینک کھولے گئے۔ ریلیں چلیں، غرض عہد جدید کے وہ سب سامان نظر آنے لگے جو ملکوں کی معاشی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ایک تو یہ چیزیں ملک کے وسیع رقبے اور آبادی کے لحاظ سے بہت محدود پیمانے پر تھیں اور دوسرے ان میں سرمایہ اور انتظام تقریباً پورا انگریزوں کا تھا۔ ہندوستانی اُن سے یا تو گاہکوں کی حیثیت سے تعلق رکھتے تھے یا مزدوروں اور کلرکوں کی حیثیت سے۔ گاہکوں کی حیثیت سے انھیں اور فائدے تو پہنچے لیکن روپیہ ان کی جیبوں سے کھنچ کر باہر جاتا رہا۔ مزدوروں کی حیثیت سے وہ مدّتوں تک بغیر قانون کی حفاظت کے بدیسی سرمایہ داروں کے رحم و کرم پر رہے اور یورپ کے مزدوروں کے مقابلے میں جنھوں نے اپنے آپ کو منظم کر لیا تھا کہیں زیادہ استحصال کا شکار ہوئے۔ غرض کچھ تو حکومت کی بالقصد پالیسی، کچھ اس کی بے پروائی اور اس سے بھی زیادہ خود ہندوستانیوں کی جہالت اور بے حسی کی وجہ سے جدید معاشی نظام ملک میں اس طرح آیا کہ اس کی کل بدیسی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں تھی اور اس کے ساتھ وہ تحفظات نہ تھے جو یورپ میں اس کے مضر اثرات کو ایک حد تک روکنے کے لیے وضع کیے گئے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقریباً اس کا سارا فائدہ انگریزوں کو پہنچا اور ہندوستان کو بجائے فائدے کے نقصان ہوا۔ وہ مجموعی طور پر بدستور عہدِ وسطیٰ کے زراعتی نظام کے

ماتحت زندگی بسر کرتا رہا بلکہ جب دیسی صنعتیں مشینی صنعتوں کا مقابلہ نہ کر سکنے کی وجہ سے مٹنے لگیں تو ان لوگوں کو چھوڑ کر جو معدودے چند بڑے کارخانوں میں مزدوری کرتے تھے، دستکار بھی کاشتکاری کی طرف بڑھنے لگے اور اس ہجوم نے زراعتی زمین پر اتنا بوجھ ڈالا جو اس کی برداشت سے باہر تھا۔

لیکن اس سے زیادہ تباہی کاشتکاروں میں اس وجہ سے پھیلی کہ ہندوستان اب تک زراعت میں عہد وسطیٰ کے فرسودہ طریقے استعمال کر رہا تھا۔ حالانکہ اب اس میدان میں بھی اسے ترقی یافتہ ملکوں کا مقابلہ کرنا تھا۔ دوسرے ملکوں میں زراعت کی پشت پر امداد باہمی کا سرمایہ تھا، سائنس تھی، تنظیم تھی۔ ہندوستان میں کاشتکار کی گردن پر جہالت سوار تھی اور مہاجن اور ملیریا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسے ہر مقابلے میں شکست ہوئی۔ اس کی روئی اس کا گیہوں ادنا درجہ کا سمجھا گیا اور بہت کم داموں پر بکا۔ اس کا نیل کیمیاوی رنگوں کی برابری نہ کر سکا اور ختم ہو گیا۔ حکومت نے اس کی مدد کے لیے بہت سی تدبیریں کیں، زراعت کا محکمہ قائم ہوا، امداد باہمی کا محکمہ قائم ہوا۔ ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کھولا گیا۔ نمونے کے زراعتی فارم اور مویشیوں کی افزائش نسل کے فارم کھولے گئے۔ زراعتی نمائشیں کی گئیں۔ مویشیوں کے میلے کیے گئے۔ لیکن سول سروس کی بے دلی اور ادنا ملازموں کی نالائقی اور بددیانتی کی وجہ سے بے حس اور جاہل کاشتکار ان چیزوں سے کوئی قابل ذکر فائدہ نہ اٹھا سکے۔ کاشتکاروں کے افلاس، جہالت اور قدامت پرستی کے باوجود زراعت کے نئے طریقوں کو پھیلانے کے لیے جس تبلیغی جوش، بے غرض خدمت کی ضرورت تھی وہ بیرونی حکومت یا اس کے ہندوستانی ملازموں کے بس کی بات نہ تھی۔ اب رہے زمیندار، جو اکثر صوبوں میں حکومت اور کاشتکاروں کے بیچ میں واسطے کا کام دیتے تھے، انھوں نے جس طرح اپنے خالق مجازی یعنی انگریز کی دوسری توقعات پوری نہیں کیں اسی طرح یہ توقع بھی پوری نہ کر سکے کہ کاشتکاروں کی رہنمائی کر کے انھیں جدید زراعتی طریقوں سے کام لینے پر آمادہ کریں۔ چنانچہ نئے حالات میں پرانے طریقوں کو برتنے اور چکّی کے دو پاٹوں یعنی زمیندار اور مہاجن کے بیچ میں پسنے کی وجہ سے ہندوستان کے کاشتکار کی حالت روز بروز ابتر ہوتی گئی۔ اس کے بلاواسطہ اور بالواسطہ اثرات نے ملک کی عام معاشی سطح کو پست کر دیا اور لوگوں میں ایک عام بے چینی پیدا کر دی۔ جس سے سیاسی شورش کو اور زیادہ تقویت پہنچی۔

ہم نے دیکھا کہ سیاست اور معیشت کے میدان میں دساوری انگریزی تہذیب نے ہندوستان کو عہد جدید کے رجحانوں سے آشنا تو کر دیا لیکن ان کی نشو و نما کا موقع نہ دے کر ملک میں سخت اچھل اور ابتری ڈال دی۔ اس طرح ذہنی زندگی کے میدان میں بھی نئی تہذیب کا حصہ مجموعی طور پر منفی اور

تخریبی رہا۔ اس نے ہندوستانیوں کے ایک بڑے حلقے میں خیال اور عمل کے جمود کو توڑ کر ایک حرکت تو ضرور پیدا کر دی لیکن اس حرکت کو کسی تخلیقی مقصد کی راہ نہ دکھا سکی۔ اس کے اثر سے تعلیم یافتہ ہندوستانی اپنے ماضی سے بیزار ہو گئے لیکن اپنے مستقبل کی تشکیل کا کوئی تصور نہ قائم کر سکے بلکہ ایک بے شکل، بے ربط، بے مقصد حال میں گرفتار ہو کر رہ گئے۔ انھوں نے اپنے آبا و اجداد کی تقلید کا جوا گردن سے اتارنے کی کوشش کی اور اس میں ایک حد تک کامیاب ہوئے لیکن تقلید پرستی ذہن میں ایسی رچی ہوئی تھی کہ اس سے بدتر ذہنی غلامی میں گرفتار ہو گئے۔ کالونی کے انگریزی زندگی کو دور سے دیکھ کر اس کی بری بھلی نقل کو انھوں نے اپنا تہذیبی نصب العین بنا لیا۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں انگریزی حکومت نے مغربی تہذیب کو رائج کرنے کے لیے صرف ایک ہی ذریعہ اختیار کیا یعنی تعلیم کا ایک نیا نظام قائم کر کے اسے ہندوستانیوں کے اونچے اور متوسط طبقے میں پھیلانے کی کوشش کی۔ آئیے اب اس تعلیم پر سرسری نظر ڈال کر دیکھیں کہ اس کی تہذیبی قدر کتنی تھی اور یہ کس حد تک ہندوستانیوں کے بچوں اور نوجوانوں کی ذہنی نشو و نما میں مدد دے سکتی تھی۔

جہاں تک ابتدائی تعلیم کا تعلق ہے حکومت کو اس سے بہت کم دلچسپی تھی۔ اس نے اس کی مالی اور انتظامی ذمہ داری زیادہ تر ڈسٹرکٹ بورڈوں اور میونسپلٹیوں پر ڈال دی۔ البتہ نصاب بنانے اور مدرسوں کے معائنے کا کام اپنے ہاتھ میں رکھا۔ قدیم نظام میں بنیادی تبدیلی ایک تو یہ ہوئی کہ مذہبی تعلیم مدارس عامہ سے خارج ہو کر صرف مکتبوں اور پاٹ شالاؤں میں رہ گئی اور سرکاری مدد سے محروم ہونے کی وجہ سے روز بروز کم ہونے لگی۔ دوسری یہ کہ نصاب میں جغرافیہ اور تاریخ وغیرہ کے مفید مضامین کا اضافہ اور مدرسوں کے لیے ٹریننگ کا انتظام کیا گیا۔ محکمۂ تعلیم کی طرف سے جو شرائط عائد کی گئیں ان کی وجہ سے ابتدائی تعلیم کا معیار تو ضرور اونچا ہو گیا لیکن چونکہ ان شرائط کو پورا کرنے کے لیے زیادہ روپے کی ضرورت تھی اور وہ مقامی مجالس اور دوسری تعلیمی ایجنسیوں کے پاس نہیں تھا اس لیے مدرسوں کی تعداد بہت محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کے علاوہ مدت تعلیم کی کمی، طریقۂ تعلیم کی خامی اور انتظام کی خرابی کی وجہ سے یہ محدود تعلیمی کوشش بھی زیادہ تر ضائع ہی ہوتی رہی۔

ثانوی مدارس میں بھی انیسویں صدی کے مغربی تصورات کے مطابق انفرادی رجحانات کا لحاظ کیے بغیر سب کے لیے یکساں نصاب تعلیم لبرل ٹائپ کا رکھا گیا۔ اس سے زیادہ ستم یہ ہوا کہ ذریعۂ تعلیم انگریزی زبان کو بنایا گیا۔ اس بنیادی غلطی نے تعلیم کے سارے نقشے کو بگاڑ دیا۔ کچی عمر کے ہندوستانی بچوں کو

اتنی انگریزی سکھانے کے لیے کردہ کل مضامین اس کے ذریعے پڑھ سکیں اور امتحان کے پرچوں کا جواب اس میں دے سکیں، انگریزی زبان کو نصاب تعلیم کا جزو اعظم بنانا پڑا اور دوسرے مضامین ادب و تاریخ وغیرہ کو جو لبرل تعلیم کی جان ہیں ضمنی حیثیت دینی پڑی جس کی وجہ سے نصاب کا ذہنی معیار اور اس کی تہذیبی قدر بہت کم ہو گئی۔ یہی بات یونیورسٹی کی تعلیم پر صادق آتی ہے۔ صرف اتنا فرق تھا کہ یہاں مضامین میں زیادہ تنوع تھا اور انتخاب کا موقع بھی زیادہ تھا۔ سب سے بڑا نقصان غیر زبان میں پڑھنے پڑھانے سے یہ ہوا کہ استادوں اور شاگردوں کے ذہن کو لفظ و معنی میں مطابقت پیدا کرنے کی عادت نہیں رہی اور وہ وضاحت خیال اور صحت ادا سے محروم ہو گئے۔ بے سمجھے ہوئے رٹنے کی عادت پہلے بھی کم نہ تھی اب بہت عام اور بہت پختہ ہو گئی۔ سائنس کی تعلیم میں لبرل تعلیم کے مقابلے میں بہت کنجوسی دی جاتی تھی، یہ بنیادی خرابیاں اور بھی زیادہ محسوس ہوتی تھیں۔ فارمولا رٹنے والے توتوں کی حالت شعر پڑھنے والے توتوں سے بھی زیادہ ابتر تھی۔

اگر اس کے باوجود انگریزی تعلیم نے بہت سے قابل ہندوستانی پیدا کیے تو اس کا سہرا انتظام تعلیم کے سر نہیں بلکہ یہ منفرد انگریز اور ہندوستانی استادوں کے حسن تعلیم اور شاگردوں کی غیر معمولی ذہانت اور اپج کا کمال ہے۔ ورنہ انگریزی تعلیم پانے والوں کا عام ٹائپ ذہنی حیثیت سے ان لوگوں سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا جو قدیم مشرقی طرز کی تعلیم پاتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی خواں عالم انسانی اور عالم طبیعی کے متعلق زیادہ اور صحیح تر معلومات رکھتے تھے۔ لیکن وہ بھی مشرقی مدارس کے طلبہ کی طرح اس معلومات کو بغیر چبائے نگلتے تھے اس لیے ہضم نہیں کر سکتے تھے۔ ان کے قوائے ذہنی میں بھی صرف حافظے کی قوت کو ابھرنے کا موقع ملتا تھا۔ غور و فکر، تنقید و تحقیق کی قوتیں اور علم کے عملی استعمال یعنی اس سے مسائلِ زندگی کے حل میں کام لینے کا مادہ دب کر رہ جاتا تھا۔ لیکن یہ فرق ضرور تھا کہ تعلیم کا جو مقصد عموماً انگریزی خوانوں کے سامنے تھا کہ کلرکوں اور افسروں کی حیثیت سے انگریزوں کے نیچے کام کر سکیں اس میں وہ کامیاب تھے۔ ان کی تعلیم انھیں کاغذات کی نقل، واقعات کے اندراج، نقشوں کی ترتیب، احکام کی تعمیل، ہدایات کی پابندی غرض ان سب میکانکی اعمال کے لیے بہت اچھی طرح تیار کر دیتی تھی۔ جن میں قوت حکم اور قوت ارادی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بازار میں اُن کی مانگ تھی اور ملک کی معاشی حالت دیکھتے ہوئے اچھی خاصی قیمت پر بک جاتے تھے۔ جن لوگوں کی سرکاری نوکری میں کھپت نہیں ہوتی تھی وہ زیادہ تر وکالت اور کمتر دوسرے آزاد پیشوں کی طرف رُخ کرتے تھے۔

ان میدانوں میں جہاں اعتماد نفس اور اپج کی ضرورت تھی چند گنے چنے افراد کو چھوڑ کر باقی

سب بڑی مشکل سے اپنے آپ کو گھسیٹتے تھے۔ جیسے جیسے تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ ان سب پیشوں خصوصاً وکالت میں مقابلہ سخت ہوتا گیا اور جو اس مقابلے میں ناکام رہے اُن کو بے روزگاری منہ پھیلائے نگلتی چلی گئی۔

یہ لوگ ہندوستان میں عہدِ جدید کے ہراول اور دساوری انگریزی تہذیب کے علمبردار تھے اور انھیں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ اپنے ذہن کو مغرب کی نئی روشنی سے منور کر کے سارے ملک میں اجالا پھیلائیں گے۔ اس بات کا اندازہ کرنے سے پہلے کہ تہذیبی زندگی کے مختلف شعبوں میں اُن حضرات نے کیا سیکھا اور کیا سکھایا، ہمیں ان دشواریوں کو اچھی طرح سمجھ لینا ہے جو ان کی راہ میں حائل تھیں۔ ایک تو یہ کہ جو مقصد ان کے استادوں نے ان کے لیے متعین کیا تھا کہ اپنی قدیم تہذیب سے قطع تعلق کر کے ایک بدیسی تہذیب کے رنگ میں رنگ جائیں، وہ قوموں کے تہذیبی ارتقار کے خلاف ہونے کی وجہ سے نہایت مشکل تھا۔ دوسرے یہ کہ جیسا ہم اوپر کہہ چکے ہیں خود اُن کے استادوں یعنی ہندوستان میں رہنے والے انگریزوں کو مغربی تہذیب کی اعلیٰ اقدار میں بہت کم حصہ ملا تھا اور جو ملا تھا اسے شاگردوں تک پہنچانے میں ان کی سماجی علیحدگی حائل تھی۔ تیسرے یہ کہ تعلیم کے ناقص نظام نے شاگردوں میں اپج اور جدت کا تو کیا ذکر ہے تقلید میں بھی تمیز اور سلیقے سے کام لینے کا مادّہ پیدا نہیں کیا تھا۔

ان سب باتوں کے باوجود جس حد تک وہ مغربی تہذیب کا چربہ اتارنے میں کامیاب ہوئے وہ کم اُن کے جوشِ تقلید اور محنت کا ثبوت ضرور ہے۔ جہاں تک فکر و نظر کا تعلق ہے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں نے انگریزوں کے بنیادی افکار کا بالکل غلط تصور قائم کیا اور اسے دلیلِ راہ بنا کر گمراہی میں پڑ گئے۔ انگریزوں کو رسمی مذہب سے بدظن اور زندگی کی مادّی اقدار کا قائل دیکھ کر وہ بزعم خود ان کی تقلید میں ملحد اور مادّہ پرست بن بیٹھے اور یہ نہ سمجھ سکے کہ انگریزوں کی ظاہری مادّیت حقیقت میں پیوریٹنزم کے شدید مذہبی اور اخلاقی ضابطے کی ایک نئی شکل ہے۔ اسی طرح انگریزوں کے فلسفۂ انفرادیت کی تعبیر انھوں نے تہذیبِ نفس کے بجائے انانیت کے رنگ میں اور فلسفۂ افادیت کی تعبیر اقتصادی واقعیت پسندی کے بجائے زر پرستی کے رنگ میں کی۔ انگریزوں پر اگر مذہبِ عیسوی کا روحانی اثر باقی نہیں رہا تھا تو حُبِّ وطن اور حُبِّ قوم کے اخلاقی اثرات اور ایک حد تک فنونِ لطیفہ اور ادب و شعر کے جمالی اثرات ان کی نفس میں وسعت اور گہرائی پیدا کرتے تھے مگر انگریزوں کے یہ اندھے مقلد صرف اپنے قدیم مذہب و اخلاق ہی سے نہیں بلکہ اپنے آرٹ اور ادب سے بھی بیزار تھے اور قومی و ملکی احساس سے بیگانہ۔

مغربی فنون لطیفہ سے ہندوستان کے تعلیم یافتہ تو کیا خود وہ لوگ بھی عموماً مس نہیں رکھتے تھے جو انگلستان جا کر تعلیم پاتے تھے۔ اس لیے کہ یہ دولت ارباب ذوق کی صحبت سے نصیب ہوتی ہے اور اس سے یہ محروم رہے۔ ہندوستان میں تو ارباب ذوق کا حلقہ تھا ہی نہیں انگلستان میں تھا مگر ان کی پہنچ سے باہر تھا۔ اب رہا انگریزی ادب سو اس کی چند انی گنی کتابوں کے مطالعے میں ان کو اپنی عمر کا ایک اچھا خاصا یعنی طالب علمی کا پورا زمانہ نہ صرف کرنا پڑتا تھا، مگر تعلیم کے ختم کرنے کے بعد یہ کسی معقول ادبی کتاب کو اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے تھے۔ ان کا مطالعہ عموماً معمولی درجے کے تفریحی ادب مثلاً رینالڈس، رائڈر، ہیگرڈ، چارلس گارویس، میری کوریلی، بیرنس آرکزی کی تصانیف اور جاسوسی ناولوں تک محدود رہتا تھا۔ شاذ و نادر ہی کسی کو انگریزی ادب عالیہ خصوصاً انگریزی شاعری سے اتنا قلبی تعلق پیدا ہوتا تھا کہ اس کے اندر ڈوب کر اپنے انفرادی وجود کو نوعِ انسانی کے رنج و راحت میں کھو دے۔ غرض عام طور پر تعلیم یافتہ ہندوستانی کا ذہن انگریزی فکر اور تخیل کی سطح پر تیرتا رہا اور اس سے محض خود غرضی، بے رنگی، بے رسی، بے کیفی، خود پرستی کے سوا کچھ نہ حاصل کر سکا۔

ظاہر ہے کہ جب دساوری انگریزی تہذیب کے حامل ہندوستانی انگریزوں کے ذہنی و جمالی خزانے سے لطف اور فیض ہی نہ اٹھا سکے تو وہ اس میں تخلیقی اضافہ کیا کر سکتے تھے۔ علوم صحیحہ کے میدان میں دیکھیے یا شعر و ادب کے، یا فنونِ لطیفہ کے۔ اگر اس دور میں کچھ کیا ہے تو ان ہندوستانیوں نے جن کے ذہن کی تربیت دراصل مشرقی تہذیب کے ماحول میں ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنے فلسفے اور مذہب، اپنے قانون و رسم و رواج، اپنی تاریخ اور آثارِ قدیمہ پر دیسی زبانوں کے علاوہ انگریزی میں بھی کتابیں لکھیں۔ اپنی موسیقی اور مصوری اور دوسرے فنونِ لطیفہ کو نئے حالات سے مطابقت دینے اور نئے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ صرف انگریزی پڑھے مغرب زدہ حضرات کا، جو نئی تہذیب کے اصلی حامل تھے تحقیق حق میں یا تخلیق حسن میں کوئی حصہ نہ تھا۔ ان کے قلم کی جولانی زیادہ تر اخباروں کے مضامین تک محدود تھی۔ جن کے بہترین نمونے اینگلو انڈین اخباروں میں چھپتے تھے جو ہندوستانیوں کی زیر ادارت تھے۔ ان کی لفاظی، پریشاں خیالی، ژولیدہ بیانی، صرف و نحو اور محاورے کی غلطیوں کی وجہ سے انگریز ان کی "بابو انگلش" کا مذاق اڑاتے تھے۔ بابو جبر جی بی، اے۔ بابو بچھی لال، ایم، اے، وغیرہ کے فرضی کردار اسی مقصد کے لیے تراشے گئے۔

غرض دساوری انگریزی تہذیب کی ذہنی اور روحانی بنیاد بالکل کھوکھلی اور ناپائیدار تھی پھر بھی اس پر تمدن و معاشرت کی جو عمارت بنی تھی وہ دیکھنے میں خاصی شاندار اور انگریزوں کے تصرفِ رفیع سے

بہت کچھ مشابہ معلوم ہوتی تھی تعلیم یافتہ ہندوستانی انگریزی وضع کا لباس پہنتے تھے آپس میں انگریزی میں بات چیت کرتے تھے۔ نوکروں سے اور دوسرے غیر انگریزی دانوں سے اپنے نزدیک ولائتی لہجے میں دیسی زبانوں کو توڑ مروڑ کر بیچ بیچ میں انگریزی لفظ اور فقرے ٹھونس کر بولتے تھے۔ جن کو مقدرت تھی وہ بنگلوں میں رہتے تھے اور انھیں انگریزی طرز سے سجاتے تھے۔ میز کرسی پر چھری کانٹوں سے "انگریزی" کھانا کھاتے تھے۔ انگریزوں کے کلب کو دُور سے حسرت سے دیکھتے ہوئے دیسی صاحب لوگ اپنے کلب میں بلیرڈ، ٹینس اور تاش کھیلتے اور جو ان میں زیادہ آزاد تھے وہ یورپی شراب سے اور اگر کوئی آزاد خیال خاتون ساتھ دے تو یورپی رقص سے شغل کرتے تھے۔ ادب آداب، بھاؤ اور برتاؤ میں بھی حضرات حتی المقدور انگلش "ایٹکیٹ" کی پیروی کرتے تھے۔

لیکن غور سے دیکھنے پر صاف نظر آتا تھا کہ ہر بات میں، ہر چیز میں انگریزی تہذیب کی ہندوستانی نقل اصل سے بہت دُور ہے۔ تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی تقریری انگریزی بھی عموماً ان کی تحریری انگریزی سے کچھ کم مضحکہ خیز نہیں ہوتی تھی۔ تحریر میں تو صرف زبان و بیان ہی کی غلطیاں تھیں، بولنے میں تلفظ کی غلطیاں اور ستم ڈھاتی تھیں۔ خصوصاً جب وہ دیسی آلات نطق سے انگریزی لہجہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے تو عجیب وغریب آوازیں سننے میں آتی تھیں۔ ان کا انگریزی لباس اکثر بھڑک دار کپڑے اور بھدّی وضع کا ضرورت سے زیادہ ڈھیلا یا چست ہوتا تھا اور اسے انگلستان کی پوشاک سے، جس کی خوشنما تراش اور آرام وہ موزونیت دنیا میں مشہور ہے کوئی نسبت نہ تھی۔ کپڑوں کے میل اور رنگوں کا تناسب، انھیں ڈھنگ سے رکھنے اور سلیقے سے پہننے کا دیسی صاحب لوگوں کے ذہن میں کوئی تصور نہ تھا۔ اس معاملے میں ان کا رہنما اکثر ان کا بیرا ہوتا تھا جسے انگریز کے "دبلے" کا ایک مضحک خاکہ سمجھ لینا چاہیے۔ ان کے بنگلے بارکوں کی وضع کے برآمدوں سے گھرے ہوئے تاریک کمرے تھے۔ یہ طرز جسے ہندوستان کے محکمۂ تعمیرات کے معصوم ذہن نے آرٹ کی آلودگی سے پاک رکھ کر محض آرام کے خیال سے ایجاد کیا تھا پی ڈبلیو ڈی اسٹائل کہلاتا تھا۔ لیکن جتنی کامیابی اسے حسن وتناسب سے بچنے میں ہوئی اتنی آرام وراحت پہنچانے میں نہیں ہو سکی۔ یہی بات کم وبیش ان مکانوں کے فرنیچر پر صادق آتی تھی۔ صرف ان کے کھانے کی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں انگریزی مذاق کے ساتھ ہندوستانی مذاق کو سمو کر خاصا خوشگوار مزا پیدا کیا گیا تھا۔ مگر انگریزوں کے آداب طعام کی تقلید میں جو تکلف کرنا پڑتا تھا اس سے سارا مزہ کرکرا ہو جاتا تھا۔

جہاں تک آداب معاشرت کا تعلق ہے یہ دیسی صاحب لوگ اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، ملنے جلنے

میں بڑے اہتمام سے انگریزوں کے حرکات وسکنات کی ہو بہو نقل اتارنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن آداب مظہر ہیں انسان کی اندرونی سیرت کے۔ یہ حضرات انگریزوں کی سی طبیعت اور مزاج تو رکھتے نہیں تھے اس لیے ان کی نقالی کی کوششیں اگر کامیاب ہوئیں تو کل کے پتلوں کی طرح بے معنی جنبشیں اور ناکام رہیں تو بھانڈوں کی بے تکی حرکتیں معلوم ہوتی تھیں۔ یہی نہیں بلکہ انگریزی آداب کی سطحی تقلید نے بعض صورتوں میں ان کے اخلاق کو بگاڑ دیا۔ انھوں نے انگریزوں کی کم آمیزی اور رکاوٹ سیکھی مگر وہ حجاب اور ضبط نہ سیکھ سکے جو اس کی تہہ میں پوشیدہ تھا اس لیے نرے اکل کھرے اور مغرور ہو کر رہ گئے۔ انھوں نے انگریزوں کی طرح اظہار خودی اور اعتماد نفس سے کام لینا چاہا مگر انگریزوں کا سا احساس تناسب نہ رکھنے کی وجہ سے ان صفات نے تحکم اور خودنمائی کا رنگ اختیار کر لیا۔

یہ نقلی انگریزی تہذیب زیادہ تر مردوں تک محدود رہی۔ عورتیں اس سے بہت کم متاثر ہوئیں۔ لیکن جو ہوئیں انھیں مردوں سے بھی زیادہ نقصان پہنچا۔ ہندوستانی عورت دور تنزل میں جہالت، بیماری اور سماج کی بے جا قیود کی وجہ سے ایک اعصابی مزاج کی دبی دبائی مخلوق بن کر رہ گئی تھی۔ انگریزی تہذیب نے اسے بغیر اس ضبط کے جو انگریز عورتیں رکھتی ہیں، گوشۂ عافیت سے باہر کھینچ کر زندگی کی مشکلوں اور تحریصوں میں ڈال دیا۔ صرف اس کا پردہ ہی نہیں توڑا بلکہ وہ فصل جو ایشیا میں عورت اور مرد میں ہمیشہ رہا ہے دور کر دیا۔ صرف اسے گھر سے نکالنے پر اکتفا نہیں کی بلکہ کلب میں لے جا کر ناچنے کے لیے کھڑا کر دیا۔ اس آزادی کے ناگوار نتائج کا ردّ عمل اور زیادہ افسوسناک تھا۔ مغرب زدہ عورتوں کی مثال نے عام طور پر ہندوستانیوں کو عورتوں کی تعلیم اور آزادی کی مصلحانہ اور ذمہ دارانہ تحریکوں سے بدظن کر دیا اور ان کی ترقی میں رکاوٹ ڈال دی۔

تعلیم یافتہ جماعت سے انگریزوں کو یہ امید تھی کہ یہ نئی روشنی کے پھیلانے میں مبلغوں کا کام کرے گی۔ عوام کی تعلیم کو نظر انداز کر کے صرف اونچے اور متوسط طبقے کی تعلیم پر زور دینے کے حق میں یہ دلیل پیش کی گئی تھی کہ انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب "اوپر سے مقطر ہو کر نیچے ٹپکے گی"۔ لیکن اوپر والے نہ اتنا ظرف رکھتے تھے اور نہ انھیں نیچے والوں سے اتنا تعلق خاطر اور ہمدردی تھی کہ ان غریبوں کو اپنے رشحات فیض سے سیراب کرتے۔ نئی روشنی کے مشعل بردار انگریزی تعلیم یافتہ نہ صرف ان پڑھ عوام سے بلکہ ان لوگوں سے بھی بالکل کٹ گئے جنھوں نے مشرقی تعلیم پائی تھی اور پرانی ڈگر پر چلتے تھے۔ "وہ عزیزوں میں بیگانہ" ہو کر رہتے تھے اور اس پر فخر کرتے تھے۔ مشرق و مغرب کے درمیان جو برزخ انھوں نے بنایا تھا اس میں وہ وطنی احساس اور قومی درد کے خرخشوں سے آزاد تھے۔ بس ایک ہی خلش ان کے دل میں تھی اور

وہ یہ تھی کہ انگریزی سوسائٹی کی جنّت کے دروازے اُن پر بند تھے۔ غرض اُن حضرات نے انگریزی تعلیم اور تہذیب کو عوام تک پہنچانے کی ذمّہ داری پورا کرنا تو ایک طرف اسے محسوس تک نہ کیا۔ یہ ہمہ تن حاکم قوم کی خوشنودی اور قربت حاصل کرنے میں مصروف رہے اپنی قوم کی خدمت اور اصلاح کا کام انھوں نے اوروں پر چھوڑ دیا جو تہذیب کی دوسری راہوں پر چل رہے تھے۔

ہم نے جو اس زمانے کو دساوری انگریزی تہذیب کے تسلّط کا دور قرار دیا وہ صرف اس لحاظ سے کہ اس نے عہد مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب کو ایک طرف ڈھکیل دیا تھا اور اس کے بجائے ملک کی سب سے ممتاز مؤقر اور مشترک تہذیب بن بیٹھی تھی۔ ورنہ تعداد کے لحاظ سے دیکھیے تو اس کا دائرہ بہت محدود تھا۔ انگریزی تہذیب کے حامل عموماً وہ لوگ تھے جنھیں انگریزوں کی سرپرستی نے ابھار کر معاشرتی امتیاز بخشا تھا اور جن کے اغراض سراسر انگریزی حکومت سے وابستہ تھے یعنی زیادہ تر ہندوستانی عیسائی، سول سروس اور دوسرے اونچے درجے کے سرکاری ملازمین اور اس سے کم بڑے زمیندار اور تاجر۔ قانون پیشہ لوگوں میں مجموعی حیثیت سے بیرسٹر جو انگلستان کے تعلیم یافتہ تھے انگریزی تہذیب کی پیروی میں سب سے پیش پیش تھے لیکن ہندوستان کے تعلیم پائے ہوئے وکیلوں میں یہ رنگ زیادہ گہرا نہ تھا۔ جن لوگوں کو حکومت سے براہ راست واسطہ نہ تھا یعنی اوسط طبقے اور نچلے، اوسط طبقے کے اکثر خاندان وہ انگریزی تہذیب سے مقابلتہً کم متاثر اور بعض بالکل غیر متاثر تھے۔

وہ جماعت جو انگریزی تہذیب کے دائرۂ اثر سے بالکل باہر رہی۔ قدیم طرز کی تعلیم پانے والی جماعت تھی۔ یہ گروہ خصوصاً مسلمانوں میں ایک عرصے تک تو سرے سے نئی تعلیم ہی سے بدظن رہا مگر آگے چل کر اس نے انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کو جائز قرار دے دیا۔ البتہ مغرب کے معاشرتی اور تہذیبی اثرات کو مذہب کے لیے خطرناک سمجھ کر ان کی بڑی شدّت سے مخالفت کی۔ یہ دساوری انگریزی تہذیب کے مقبولِ عام نہ ہونے کی ایک بڑی وجہ یہ تھی۔ حقیقت میں مذہبی طبقہ سلطنت مغلیہ کے زمانے میں ہندوستانی تہذیب سے بھی خوش نہ تھا اس کا یہ خیال تھا کہ جس تہذیب کی تعمیر مذہب کی بنا پر نہ ہوئی ہو وہ ناقص اور ناپائدار ہوگی۔ اس سیاسی انقلاب کے بعد جس نے انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کو ہندوستان پر مسلّط کر دیا۔ یہ طبقہ بظاہر دب کر رہ گیا لیکن اندر ہی اندر عوام کی بے چینی سے فائدہ اٹھا کر جو بدیسی اقتدار کے خلاف پیدا ہو گئی تھی اپنے اثر کو بڑھانے لگا اور نہ صرف عہد جدید کی انگریزی تہذیب بلکہ عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب کو بھی اخلاقی اور روحانی حیثیت سے کم قدر سمجھ کر عہد قدیم کی مذہبی تہذیب کو دوبارہ زندہ کرنے لگا۔ اس کوشش نے آگے چل کر جو صورتیں

اختیار کیں اور جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی و سیاسی تفریق کا باعث ہوئی، اس کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے۔ یہاں تو ہمیں صرف انگریزی تہذیب اور دوسری تہذیبوں کے تعلقات سے بحث کرنی ہے۔ مختلف صوبوں کی مقامی تہذیبوں میں انگریزی تہذیب کے سابقے سے جو تبدیلیاں اور ترقیاں ہوئیں اُن کا ذکر ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ البتہ مشترک ہندوستانی تہذیب پر نئے حالات نے جو اثر ڈالا اس کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ سلطنت مغلیہ کے عہد زوال میں ہندوستانی تہذیب ذہنی اور اخلاقی حیثیت سے انحطاط میں مبتلا ہو جانے کے باوجود ملک میں برابر پھیلتی رہی اور اس کی عام مقبولیت میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ اور اضافہ ہوا۔ لیکن نئے دور میں جو 1857ء کے بعد شروع ہوا ایک طرف انگریزی تہذیب کے تسلط نے، دوسری طرف صوبہ واری تہذیبوں کے فروغ نے، اور تیسری طرف قدیم مذہبی تہذیب کو نئے سرے سے زندہ کرنے کی تحریک نے اس کے دائرۂ اثر کو بہت محدود کر دیا۔ پھر بھی شمالی ہند اور وسطی ہند کے بہت بڑے حصے اور باقی ملک کے بعض گوشوں خصوصاً ہندوستانی ریاستوں کے سایۂ عاطفت میں انگریزی تہذیب اور مقامی تہذیبوں کے پہلو بہ پہلو ہندوستانی تہذیب بھی موجود رہی اگرچہ اسے اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بنانے کے لیے اپنی شکل اور طبیعت کو بہت کچھ بدلنا پڑا۔

نمایاں تبدیلی ہندوستانی تہذیب میں یہ ہوئی کہ اس کی زبان فارسی کے بجائے اُردو ہو گئی۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اٹھارھویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں اردو نئی تاریخی قوتوں کی مدد سے فارسی کی حریف بن چکی تھی۔ 1857ء کے ہنگامے کے بعد اس تنگ میدان میں جو انگریزی تہذیب کی بڑھتی قوت نے ہندوستانی تہذیب کے لیے چھوڑا تھا، اُردو نے فارسی کو کامل شکست دے کر اس کی جگہ لے لی۔ لیکن یہ کامیابی اردو کو تبھی نصیب ہوئی جب اس نے آخری مغل عہد کے تکلف اور تصنع کے قیود سے آزاد ہو کر عہدِ جدید کی سادگی اور بے تکلفی اختیار کی اور دور از کار خیال آرائی اور قوت آخرینی کو خیر باد کہہ کر حقیقت نگاری سے کام لینا سیکھا۔ اس طرز کا آغاز تو نصف صدی پہلے فورٹ ولیم کالج کی تالیفات، قرآن مجید کے اردو ترجموں اور وہابی تحریک کے رسالوں کے ذریعے ہو چکا تھا لیکن اس کی تکمیل اب غالب کے اُردو مکتوبات، سرسید اور ان کے ساتھیوں کی نثر اور آزاد و حالی کی نظم کی بدولت ہوئی۔

ادب میں طرزِ ادا کی تبدیلی، اگر وہ خلوص پر مبنی ہو، دراصل وضعِ نفسی اور فلسفۂ حیات کی تبدیلی کا

آئینہ ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اردو اور ہندوستان کی دوسری زبانوں کا حقیقت نگاری کی طرف رجحان دراصل عکس تھا ایک ذہنی انقلاب کا جس نے ہندوستانیوں کی توجہ کا مرکز موضوع کے بجائے معروض کو، تصور کے بجائے مشاہدے کو بنا دیا تھا یعنی اسے عہدِ وسطیٰ سے عہدِ جدید میں پہنچا دیا تھا۔ اردو میں ڈراما اور ناول کا آغاز بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ ابتدائی ڈرامے اور ناول دونوں فنی حیثیت سے ناقص تھے۔ لیکن اُن سے اتنا ضرور ظاہر ہوتا تھا کہ سیاسی اور معاشی حالات کے ساتھ ساتھ ہمارا تصورِ زندگی اور نظریۂ ادب بھی بدل رہا ہے۔ زندگی کو داخلی اور خارجی حقیقت کا مرکب سمجھنا اور ادب کو اس کا ترجمان بنانا، انسان کی تصویر اجتماعی اور طبیعی ماحول کے پس منظر میں کھینچنا اور اس میں سادگی کے موقلم سے اصلیت کا رنگ بھرنا، قدیم کلاسیکی ادب کی وہ خصوصیات تھیں جنھیں ہندوستان کا ادب عہدِ وسطیٰ میں، خصوصاً اس کے آخری حصے میں بالکل بھول چکا تھا۔ ان خصوصیات کا اُردو ادب میں نئے سرے سے ابھرنا ظہور تھا۔ عہدِ جدید کی ادبی روح کا جو اور باتوں میں سنسکرت، فارسی اور عربی کے کلاسیکی ادب کی روح سے مشابہ تھی مگر اس بات میں مختلف تھی کہ اس میں بھولے پن کی جگہ سیانے پن کا، بچپن کی فطری بے ساختگی کی جگہ کہولت کی ساختہ بے تکلّفی کا رنگ غالب تھا۔

یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ اُردو ادب میں عہدِ جدید کے نقیب وہ لوگ تھے جن کی تعلیم قدیم طرز پر ہوئی تھی اور جو انگریزی زبان سے بالکل ناواقف تھے یا بہت تھوڑی واقفیت رکھتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ مغربی ادب کے مقامی رنگ کی تقلید سے محفوظ رہے اور انھوں نے اس سے صرف ایک چیز لی یعنی جدیدیت کا عنصر جو عالمگیر بننے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ سرسیّد اور ان کے حلقے کے مصنفین اور آزاد، شرر، سرشار، سجّاد حسین نے اپنی تحریروں میں ہندوستانیت کے پیکر کو قائم رکھنے کے باوجود عہدِ جدید کی حقیقی روح کو جذب کر لیا۔ لیکن جب قلم ان لوگوں کے ہاتھ میں آیا جن کی ساری تعلیم انگریزی مدارس میں ہوئی تھی تو معاملہ الٹا ہو گیا یعنی اردو ادب یا کم سے کم اُردو نثر پر اوپر سے مغربی ادب کا رنگ چڑھ گیا لیکن سطح کے نیچے متاخر عہدِ مغلیہ کی کھوکھلی روحانیت بدستور موجود رہی۔ بیسویں صدی کے شروع کے اردو ادب میں پریم چند جیسے نثر نگاروں اور اقبال وصفی جیسے شاعروں کو چھوڑ کر دیکھیے تو نظم و نثر پر خالص تغزل کا رنگ چھایا ہوا نظر آتا ہے۔

جہاں تک تعلیم کا تعلق ہے غزل پھر بھی اس عہد کی زندگی کی بے تہی بے ربطی، سیماب وشی کی سچی تصویر ہونے کی حیثیت سے اصلیت کی شان رکھتی تھی اور اس کے علاوہ زبان و بیان کی خوبیوں سے آراستہ بھی۔ لیکن نثر کی غزل میں جو ادبِ لطیف کے نام سے مشہور ہوئی سطحیت کے علاوہ انگریزی کی

اندھا دھند نقل کرنے کی وجہ سے لفظی و معنوی تصنع اتنا زیادہ تھا کہ نہ اس میں زندگی کی حرارت باقی رہی اور نہ فنکاری کی لطافت۔

یہ تنزل پذیر رومانیت بھیس بدلنے میں اس قدر کمال رکھتی ہے کہ آج کل کی ترقی پسند محفل میں بھی جو خاص طور پر ادب لطیف کی مخالفت میں آراستہ کی گئی ہے، رمزیت اشاریت اور تحلیل نفسی کے چہرے لگاکر داخل ہوگئی ہے۔ رومانیت کی بے چینی اور تڑپ سے جس طرح جدید ہندوستان کے دو سب سے بڑے شاعروں ٹیگور اور اقبال نے تعمیری و تخلیقی اور تجدیدی قوت کا کام لیا وہ انھیں کا حصہ تھا۔ نئے ادیبوں کو جو زندگی میں اصلاح یا تجدید نہیں بلکہ انقلاب چاہتے ہیں، اس کی ضرورت ہے کہ وہ شعر و ادب کے سازوں کو بدلنے سے کہیں زیادہ اپنے ساز زندگی کی لے کو بدلنے اور رومانی دھن کو چھوڑ کر کلاسکی دھن اختیار کرنے کی کوشش کریں۔

بہرحال اُردو زبان کی بدولت ہندوستانی تہذیب کو ایسی زمین مل گئی جس پر قدم جماکر وہ ملک کو دساوری انگریزی تہذیب کے کامل تسلط سے بچانے کی آخری کوشش کرتی رہی۔ اس نے انگریزی تہذیب سے بہت کچھ لیا لیکن غلامانہ تقلید کے ذریعے نہیں بلکہ آزادانہ انتخاب کے ذریعے۔ یعنی صرف ان چیزوں کو اخذ کیا جو اس کی طبیعت اور مذاق کے ساتھ کھپ سکتی تھی۔ ہندوستانی تہذیب کے حامل ہندوؤں اور مسلمانوں نے انگریزی زبان اور جدید علوم کی تحصیل نہ صرف ضرورت کے جبر سے بلکہ دلی شوق سے شروع کی لیکن اپنے ذوق ادب کی تربیت اور اظہار خیال کا ذریعہ اردو کو بنایا۔ انھوں نے اپنے احساس جمال کی تہذیب کا کام خود اپنے ادب کے سرمائے سے لیا اور اس میدان میں مغربی اثرات صرف اس حد تک قبول کیے جہاں تک وہ ہندوستانی فنون لطیفہ کو نئی زندگی بخشنے کے لیے ضروری تھے جیسے فن تعمیر میں کفایت مکانی کا اصول خصوصاً خط مستقیم کا زیادہ استعمال اور حفظان صحت کے نظریوں کا لحاظ۔ موسیقی میں روانی کے ساتھ ہم آہنگی کا میل، مصوری میں پرسپکٹو اور تناسب پر زور اس کے علاوہ گھر کے ساز و سامان، روزمرہ کے برتنے کی بے شمار چیزوں، وضع لباس اور ایک حد تک غذا میں بھی ہندوستانی تہذیب نے مغرب کے اثر سے بہت سی تبدیلیاں کیں جو مجموعی طور پر مفید اور صحت بخش تھیں جن سے زندگی کے حسن و لطافت میں نہ سہی مگر ضبط و تنظم، مستعدی کارکردگی میں ضرور اضافہ ہوا۔ البتہ ان تبدیلیوں سے دو بہت بڑے نقصان پہنچے۔ ایک یہ کہ مفلس ہندوستانی خوشحال انگریز کے معیار زندگی کو اختیار کرکے مالی مشکلات میں مبتلا ہوگئے اور دوسرا یہ کہ نئے فیشن کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے یورپ کے ملکوں اور انگلستان سے اشیا کی برآمد روز بروز بڑھنے لگی اور ملک کی دولت کھنچ کر باہر جانے لگی۔

مختصر یہ کہ ہندوستانی تہذیب حکومت کی سرپرستی سے محروم اور اونچے طبقوں کی نظر میں حقیر ہوگئی تھی اور اس کے لیے ترقّی و توسیع کی راہیں بند ہوگئی تھیں۔ پھر بھی اس کے اندر اتنی قوتِ حیات موجود تھی کہ اس نے اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بنا لیا اور اچھے خاصے بڑے حلقے میں مقبول رہی۔ مگر یکایک زمانے نے ایسا پلٹا کھایا کہ خود اس کے اندر سے انتشار کی قوتیں اُبھر آئیں اور ایسا نظر آنے لگا کہ وہ کئی ٹکڑوں میں تقسیم ہوکر مشترک تہذیب کی حیثیت سے فنا ہو جائے گی۔

نواں باب

سیاسی اور تہذیبی تفریق

1

1857ء کے بعد ہندوستانی تہذیب زیادہ سے زیادہ یہ چاہتی تھی کہ انگریزی تہذیب میں بالکل جذب نہ ہو جائے بلکہ کسی حد تک اپنے جداگانہ وجود کو قائم رکھے۔ یہ بات عموماً نئے تعلیم یافتہ طبقے کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی تھی کہ انگریزی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو روکے اور اپنی شکست خوردہ تہذیب کو دوبارہ قومی تہذیب کے درجے تک پہنچانے کی کوشش کرے۔ مغربی اثرات کی مخالفت دراصل مذہبی طبقوں تک محدود تھی جن کا اثر عوام پر تو بہت تھا مگر اونچے اور متوسط طبقوں پر کم ہو گیا تھا اور روز بروز کم ہوتا جاتا تھا۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ذہن میں دفعتاً انقلاب پیدا ہو گیا۔ سیاسی محکومیت کے شدید احساس کے ساتھ ان کے دل میں اپنی ذہنی محکومیت کا احساس پیدا ہوا اور کامل سیاسی آزادی کی خواہش کے پہلو بہ پہلو تہذیبی آزادی کی خواہش جاگ اٹھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیم یافتہ طبقہ جسے اب تک مذہبی طبقوں سے اور عوام سے وحشت تھی اب ان دونوں کی طرف متوجہ ہوا تا کہ بدیسی تہذیب کی مخالفت میں اُن کا ساتھ دے اور بدیسی حکومت کی مخالفت میں انھیں اپنے ساتھ لے۔ چند سال تک نئی روشنی اور پُرانی روشنی کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی تحریکیں اس طرح گھل مل کر ملک کی آزادی کے لیے کام کرتی رہیں کہ معلوم ہوتا تھا ہندوستانی روح کے اندر سے متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کا چشمہ نئے سرے سے جوش و خروش کے ساتھ ابلنے لگا لیکن حقیقت میں یہ کوئی یک رنگ چشمہ نہ تھا بلکہ مختلف رنگوں کے سوتے تھے جو اتفاق سے یکجا ہو کر تھوڑی دور تک ساتھ بہتے رہے اور پھر الگ الگ ہو گئے۔

جنگ عظیم کے بعد ہندوستان کی سب سے اہم سیاسی جماعت انڈین نیشنل کانگریس میں ایسی کایا پلٹ ہوئی کہ وہ اعلیٰ طبقے کی ڈیبیٹنگ سوسائٹی کے بجائے نچلے متوسط طبقے کی سیاسی انجمن بن گئی جس نے عوام کو اپنے ساتھ لے کر آزادی کی جدوجہد شروع کر دی۔ اس تبدیلی کے محرک سیاسی ہی نہیں بلکہ معاشی بھی تھے جو زیادہ قوی ہوتے ہیں اور لوگوں کو زیادہ متاثر کرتے ہیں۔ سیاسی محرک کا تو اوپر ذکر آچکا ہے کہ برطانوی حکومت کے 1917ء کے اعلان کے بعد سیاسی مذاق کے ہندوستانیوں نے اپنے دل میں بڑی بڑی امیدیں باندھ رکھی تھیں اور 1919ء کے رفارم ایکٹ سے ان کو اس قدر مایوسی ہوئی اور اس قدر طیش آیا کہ وہ آئینی ایجی ٹیشن سے زیادہ مؤثر قدم اٹھانے پر تیار ہو گئے۔ معاشی محرک یہ تھا کہ جنگ میں کاروبار کی گرم بازاری کے بعد جو کساد بازاری کا دور آیا اس نے پہلی بار مغربی سرمایہ داری نظام کے چہرے سے نقاب اٹھا کر ہندوستانیوں کو اس کی مکروہ شکل دکھائی اور انھیں اس حکومت سے بیزار کر دیا جس کی بدولت ہندوستان سرمایہ داری کے آہنی پنجے میں گرفتار ہو کر رہ گیا تھا۔

یوں تو کساد بازاری نے قریب قریب سبھی طبقوں کو متاثر کیا مگر نچلے متوسط طبقے اور مزدور بے روزگاری سے اور کسان زراعتی پیداوار کا بھاؤ گر جانے سے بہت خستہ حال ہو گئے۔ جنگ کے دوران میں زیادہ تر برطانوی سرمائے کے ذریعے سے ہندوستان میں بہت سے کارخانے کھل گئے تھے اور جدید صنعت و حرفت کا نظام پورے ساز و سامان کے ساتھ آپہنچا تھا۔ محنت کا استحصال انتہا کو پہنچ چکا تھا مگر اس کے مقابلے میں مزدوروں کی تنظیم اور ان کے تحفظ کے لیے قانون بنانے کا کام ابھی ابتدائی منزل میں تھا۔ جنگ کے ختم ہونے کے بعد جب بے شمار مزدور کام سے الگ ہو کر فاقے کرنے لگے تو اس کا کوئی تدارک نہیں ہو سکا۔ اسی طرح نچلے متوسط طبقے کے لوگ سرکاری دفتروں اور کارخانوں وغیرہ سے تخفیف ہو کر مارے مارے پھر رہے تھے اور تعلیم یافتہ بے روزگاروں کا ایک لشکر اکٹھا ہو گیا تھا۔ اب رہے کسان تو ان کی حالت اور بھی ابتر تھی۔ اس لیے کہ ان کی بربادی کے لیے تین قوتیں کام کر رہی تھیں۔ ایک تو بیرونی مقابلہ، دوسرے زمیندار، تیسرے مہاجن اور پھر کہیں کہیں قدرت کا زبردست ہاتھ بھی ایک آدھ وار کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ چونکہ وہ زمانے کے حالات سے بھی زیادہ ناواقف تھے اور تمدن کے مرکزوں سے دور دیہات میں رہتے تھے اس لیے ان کے حالِ زار کی اصلاح میں قانون سازی سے مدد لینے کا خود ان کو یا دوسروں کو خیال تک نہ آتا تھا۔

ہندوستانی عوام جہاں صدیوں سے اس کے عادی ہیں کہ بے چون و چرا حکومتِ وقت کے آگے سر جھکا دیں وہاں یہ بھی ہے کہ وہ ہر ارضی و سماوی آفت کا ذمہ دار حکومت کو سمجھتے ہیں۔ جنگ کے

بعد مزدوروں اور کسانوں پر جو تباہی آئی دراصل اس کا الزام حکومت پر صرف بالواسطہ عائد ہوتا تھا لیکن عوام کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو جانا مشکل نہ تھا کہ سارا قصور حکومت ہی کا ہے۔ چنانچہ شہروں میں نچلے متوسط طبقوں اور مزدوروں کی اور دیہات میں کسانوں کی معاشی بے چینی نے بہت جلد سیاسی بے چینی کی شکل اختیار کر لی۔ متوسط طبقے کی سیاسی تحریک یعنی نیشنل کانگریس اس صورت حال سے فائدہ اٹھانے کے لیے عوام کی طرف جھکنے لگی اور عوام اس کی طرف کھنچنے لگے۔

اس کے علاوہ مسلمانوں اور ہندوؤں کی مذہبی اور تہذیبی تحریکیں بھی جن کا ذکر ہم آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے کریں گے ہندوستان کی عام فضا سے متاثر ہو کر تحریک آزادی میں عملی حصّہ لینے کے لیے تیار ہو گئیں۔ ان میں مغربی تہذیب کی مخالفت کے ساتھ ساتھ برطانوی حکومت کی مخالفت بھی ابتدا سے موجود تھی مگر ایک مدت سے اُسے عملی شکل اختیار کرنے کا موقع نہیں ملا تھا اس لیے کہ ان تحریکوں کو چلانے والے خود زمانے کے رنگ سے ناواقف ہونے کی وجہ سے کچھ نہیں کر سکتے تھے اور انگریزی تعلیم یافتہ اُن کا ساتھ نہیں دیتے تھے۔ اب جب کہ انگریزی داں طبقے میں برطانیہ کی مخالفت کے جذبات بھڑک اٹھے تو اس کا امکان پیدا ہو گیا کہ وہ مذہبی طبقے کے ساتھ جس کا عوام میں بڑا زبردست اثر تھا مل کر کام کرے۔

ان مختلف قوتوں کو ایک جگہ جمع کرنے کے لیے ایک ایسے لیڈر کی ضرورت تھی جو عوام کی ضرورتوں سے بھی آشنا ہو اور خواص کے حوصلوں کو بھی سمجھتا ہو، سیاست اور معیشت کی قدر و قیمت سے بھی واقف ہو اور مذہب و اخلاق کی اہمیت کو بھی جانتا ہو، جسے ہندوؤں کی صلاح کی بھی فکر ہو اور مسلمانوں کی فلاح کا بھی خیال ہو، جس کے دل میں سارے ملک کی محبّت ہو، ساری قوم کا درد ہو۔ خوش قسمتی سے عین اس زمانے میں مہاتما گاندھی جن میں یہ صفات بڑی حد تک موجود تھیں ہندوستان کے سیاسی مطلع پر طلوع ہوئے اور اس کی عمومی زندگی پر چھا گئے۔ انھیں کا کام تھا کہ انھوں نے سب حریت پسند عناصر کو جن میں طرح طرح کے باہمی اختلافات موجود تھے لاکر کانگریس میں جمع کر دیا اور ان میں ایک حد تک احساس و خیال کی وحدت پیدا کر دی جو قومیت کی جان ہے۔

اس وحدت کا پہلا منظر ۱۹۱۹ء میں قوانین رولٹ کے خلاف ایجی ٹیشن میں دیکھنے میں آیا۔ اُن قوانین کا منشا یہ تھا کہ جنگ کے ختم ہونے کے بعد بھی حکومت کے سیاسی احتساب میں کوئی کمی نہ ہو بلکہ اس کو تحریکِ آزادی کا گلا گھونٹنے کے لیے اور زیادہ اختیارات مل جائیں۔ ان قوانین سے سارے ہندوستان کے سیاسی حلقوں میں ایک ہلچل مچ گئی۔ حکومت کی طرف سے اس قسم کی سختی اور اس پر

لوگوں کی بے چینی کوئی نئی بات نہ تھی۔ نئی بات یہ تھی کہ گاندھی جی کی رہنمائی میں بے چینی کا یہ جوش ایک کمزور طبیعت کے قہر درویش کے بجائے ایک قوی ارادے کا طیش برحق بن گیا جس میں ضبط و نظم کی بدولت زبردست قوت عمل پیدا ہو گئی۔ گاندھی جی نے اپنے اہنسا کے فلسفے کے مطابق جس کا ذکر آگے آئے گا حکومت کی ناانصافی کے خلاف احتجاج کرنے کے لیے سول نافرمانی کا ایک خاص پروگرام بنایا اور اسے عمل میں لانے کے لیے "ستیہ گرہ سبھا" قائم کی۔ حکومت کی طرف سے اس تحریک پر پہلا وار پنجاب میں ہوا جہاں امرتسر کے جلیان والا باغ میں ایک پرامن جلسے پر گولیاں چلائی گئیں۔

امرتسر کے قتل عام اور مارشل لا کی سختی اور ذلت سے سارے ملک میں غم و غصے کی لہر دوڑ گئی۔ ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں کا وہ خون جو جلیان والا باغ میں بہا تھا سب فرقوں کے درمیان ربط و اتحاد کا رشتہ بن گیا اور اس نے ان سب کو گاندھی کی قیادت میں نیشنل کانگریس کے پلیٹ فارم پر جمع کر دیا۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وہ ان دنوں انگریزوں سے اس وجہ سے اور زیادہ بیزار تھے کہ حکومت برطانیہ ترکی سلطنت کے ٹکڑے کرنے کے بعد ان سب ٹکڑوں کو اور دوسری اسلامی ریاستوں کو اپنی بساط سیاست کے مہروں کی طرح استعمال کر رہی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ رفتہ رفتہ کل عالم اسلام پر اپنا تسلط قائم کرے گی۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اتحاد اسلامی کے تصور کا، جسے اور ملکوں کے مسلمان قریب قریب بھول چکے تھے اب تک بہت زور تھا۔ ان کو یہ امید تھی کہ ترکی خلافت مسلمانان عالم کے تہذیبی اور سیاسی اتحاد کے لیے مرکز کا کام دے سکتی ہے۔ جنگ کے بعد ترکی کے کمزور ہو جانے سے ان کی امید کے پورا ہونے کا امکان بہت کم ہو گیا تھا۔ بلکہ اب تو یہ اندیشہ تھا کہ برطانیہ ترکوں کی رہی سہی طاقت کو کچل کر اس امید کو ہمیشہ کے لیے خاک میں ملا دے گا۔ اسی اندیشے کی بنا پر ایک نیم مذہبی انجمن خلافت کمیٹی کے نام سے قائم کی گئی تاکہ سیاسی ایجی ٹیشن کے دباؤ سے حکومت برطانیہ کو ترکی خلافت پر ہاتھ ڈالنے سے روکے۔ خلافت کمیٹی کے پلیٹ فارم پر انگریزی داں طبقہ اور مذہبی طبقہ آکر مل گیا اور انگریزی حکومت کی مخالفت کے مشترک مقصد نے خلافت کمیٹی کو کانگریس کے ساتھ مکمل اتحاد عمل پر آمادہ کر دیا اور اس نے گاندھی جی کے عدم تعاون کے پروگرام کو کانگریس سے پہلے منظور کر کے راہ آزادی میں اس کی رہنمائی کی۔

عدم تعاون کا پروگرام اس نظریے پر مبنی تھا کہ ایک قوم دوسری قوم پر اسی وقت حکومت کر سکتی ہے جب تک محکوم حاکم کے ساتھ کسی حد تک تعاون کرے۔ اگر محکوم متحد اور منظم ہو کر حکومت سے ہر طرح کا تعاون ترک کر دے اور اس کی وجہ سے ان پر جتنی سختیاں کی جائیں انھیں چپ چاپ برداشت کرے تو حکومت کی ساری عمارت بیٹھ جائے گی۔

عدم تعاون کے پروگرام نے ہندوستانیوں کے دل سے قنوطیت اور مغلوبیت کو دور کر کے یہ امید پیدا کر دی کہ ایک نہتی اور محکوم قوم بھی خودداری اور خود اعتمادی کی زندگی گزار سکتی ہے اور آزادی کا حوصلہ کر سکتی ہے۔ سارے ہندوستان میں اس سرے سے اس سرے تک پُرامن بغاوت کی تحریک زور شور سے اٹھ کھڑی ہوئی۔ سات برس تک یہ تحریک نشیب و فراز سے گزرتی جاری رہی۔ گاندھی جی اور دوسرے کانگریسی لیڈر کئی برس تک قید رہے لیکن تحریکِ آزادی کی شدّت کسی طرح کم نہ ہوئی آخر حکومت کو مصالحت کی راہ اختیار کرنی پڑی۔

1927ء میں حکومت برطانیہ کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ برطانوی سیاست دانوں کا ایک کمیشن سر جان سائمن کی صدارت میں ہندوستان کا دورہ کر کے اس بات کی تحقیقات کرے گا کہ آیا ہندوستان نے اتنی ترقی کر لی ہے یا نہیں کہ اسے سیاسی اصلاحات کی اگلی قسط دی جائے۔ ہندوستان کی سب اعتدال پسند اور انتہا پسند سیاسی پارٹیوں نے متفقہ طور پر اس کمیشن کے تقرر پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ اوّل الذکر نے اس لیے کہ اس کے ممبروں میں کوئی ہندوستانی نہ تھا اور آخر الذکر نے اس لیے کہ وہ آزادی کو ہندوستان کا فطری حق جانتی تھی اور اس کو کسی بدیسی قوم کی مرضی پر منحصر کرنا اپنی قومی توہین سمجھتی تھی۔ اس سال کے آخر میں کانگریس نے اپنے اجلاس میں یہ ریزولیشن پاس کیا کہ اس کا نصب العین کامل آزادی ہے اور ورکنگ کمیٹی کو ہدایت کی کہ وہ ہر قسم کے سیاسی خیال کے لوگوں کو ایک آل پارٹیز کانفرنس میں جمع کر کے ہندوستان کے لیے ایک دستور اساسی مرتب کرے۔ چنانچہ اگلے سال جب سائمن کمیشن ہندوستان آیا تو ایک طرف سیاسی پارٹیوں کی طرف سے اس کا مکمل مقاطعہ کیا گیا اور دوسری طرف نہرو رپورٹ کے نام سے دستورِ اساسی کا ایک خاکہ ڈومینین اسٹیٹس کی بنیاد پر بنایا گیا جس پر قریب قریب سب پارٹیاں متفق تھیں۔ البتہ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت نے جس میں علی برادران بھی شامل تھے اس سے اختلاف کیا اور اس طرح اس فرقہ وارانہ کشیدگی کا آغاز ہوا جو روز بروز بڑھتی گئی۔

دسمبر 1928ء میں کلکتہ کی کانگریس نے نہرو رپورٹ کو منظور کر کے یہ اعلان کیا کہ اگر برطانوی حکومت نے ایک سال کے اندر اس رپورٹ میں تجویز کیے ہوئے دستور کے مطابق ہندوستان کو ڈومینین اسٹیٹس نہ دیا تو رپورٹ خود بخود منسوخ ہو جائے گی اور کانگریس از سرِ نو مکمل آزادی کو اپنا نصب العین بنائے گی بعض انتہا پسند نوجوان کانگریس کی اس معتدل پالیسی سے خفا ہو کر حکومت کے خلاف تخریبی جدوجہد پر اتر آئے لیکن مجموعی طور پر کانگریس میں اتحاد قائم رہا۔

ایک سال گزر گیا اور کانگریس کا مطالبہ پورا نہیں ہوا۔ 31 دسمبر 1929ء کو آدھی رات گزرنے کے

بعد کانگریس نے آخری اور قطعی طور پر یہ فیصلہ کیا کہ اس کا نصب العین ہندوستان کی مکمل آزادی ہے۔

29 ر جنوری 1930ء کو سارے ملک میں جلسے کر کے آزادی کا حلف اٹھایا گیا اور مارچ میں گاندھی جی نے سول نافرمانی کی مہم شروع کر دی۔ ابتدا قانون نمک کی مخالفت سے ہوئی اس لیے کہ نمک کے محصول کا بوجھ غریب طبقہ محسوس کرتا تھا۔ اس کے بعد دوسرے قوانین کی، خصوصاً ان تعزیری ضوابط کی خلاف ورزی ہونے لگی جنھیں وائسرائے نے اپنے اختیار خاص سے تحریک آزادی کو کچلنے کے لیے رائج کیا تھا۔ اس کے ساتھ بدیسی کپڑے اور ہر قسم کے برطانوی مال کا بائیکاٹ بھی کیا گیا۔

اس بار سول نافرمانی کی تحریک پورے ضبط و نظم اور پوری کامیابی کے ساتھ چلائی گئی حکومت کی طرف سے ستیہ گرہ کرنے والوں پر وحشیانہ مظالم ہوئے مگر انھوں نے حیرت انگیز جبر سے کام لیا اور انتہائی اشتعال کے باوجود عدم تشدد کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ کوئی ایک لاکھ آدمی جن میں ہر فرقے اور طبقے کے لوگ شامل تھے حب وطن کے جرم میں جیل خانوں میں اور بہت سے اسپتالوں اور قبرستانوں میں پہنچا دیے گئے مگر لوگوں کے جوش میں کوئی کمی نہیں ہوئی۔ صوبہ سرحد کے پٹھانوں نے جو پہلی بار تحریک آزادی میں شامل ہوئے تھے اخلاقی قوت اور ضبط نفس کا حیرت انگیز منظر دکھایا۔ ایک اور نیا عنصر جس نے تحریک آزادی کو مزید تقویت پہنچائی گجرات اور دوسرے خطّے کے کسانوں کا تھا۔ یہ لوگ عالم گیر کساد بازاری سے بہت خستہ حال تھے۔ اور حکومت سے لگان کی تخفیف کا مطالبہ کر رہے تھے۔ کانگریس نے ان کے مقصد کو اپنا لیا اور انھیں جنگ آزادی میں اپنے ساتھ کھینچ لیا۔

مارچ 1931ء میں ملک کے بعض بہی خواہوں نے بیچ میں پڑ کر کانگریس اور حکومت میں صلح کرانے کی کوشش کی۔ لارڈ ہیلی فیکس جو اس زمانے تک لارڈ ارون کہلاتے تھے انھوں نے گاندھی جی سے ایک مدت تک گفتگو کرنے کے بعد ایک عارضی سمجھوتہ کیا جو گاندھی ارون معاہدے کے نام سے مشہور ہوا۔ کانگریس نے سول نافرمانی موقوف کر دی اور حکومت نے ان قیدیوں کو رہا کر دیا جو موجودہ تحریک کے سلسلے میں گرفتار کیے گئے تھے۔ گاندھی جی دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے کے لیے لندن گئے، مگر یہ کانفرنس بھی پہلی کانفرنس کی طرح ناکام رہی۔ جب گاندھی جی ہندوستان واپس آئے تو انھوں نے دیکھا کہ حکومت نے صوبۂ متحدہ میں کسانوں کی سیاسی تحریک اور صوبہ سرحد میں سُرخ پوشوں کی نیم اصلاحی اور نیم سیاسی تحریک کو کچلنے کے لیے نئے ضابطے جاری کر دیے ہیں جن سے اور صوبوں کے لوگ بہت برہم ہیں۔ یوں بھی گول میز کانفرنس کی ناکامی کی وجہ سے ملک میں عام بے چینی پھیلی ہوئی تھی۔

نتیجہ یہ ہوا کہ کانگریس اور حکومت میں پھر جنگ چھڑ گئی۔ کانگریس نے سول نافرمانی کا آغاز کر دیا اور حکومت نے اسے خلاف قانون قرار دے کر پھر وہی سختیاں شروع کر دیں بلکہ اس مرتبہ سیاسی انجمنوں اور اشخاص کی املاک، مکانات اور بنکوں میں جمع کی ہوئی رقمیں بھی ضبط ہونے لگیں۔ یہ پیٹ کی مار جس نے نہ جانے کتنے خاندانوں کو سخت مصیبت میں مبتلا کر دیا لاٹھی اور بندوق کی مار سے زیادہ موثر ثابت ہوئی اور ایک مدت کے بعد جب ہزاروں لیڈروں کے جیل چلے جانے سے کوئی عوام کی رہنمائی کرنے والا نہ رہا تو آزادی کی تحریک عارضی طور پر دب کر رہ گئی۔

برطانوی حکومت نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر لندن میں اپنے نامزد کیے ہوئے ممبروں کی تیسری گول میز کانفرنس بلائی اور اس سے برائے نام مشورہ کرنے کے بعد اپنی طرف سے ہندوستان کے لیے آئینی اصلاحات کی ایک تجویز مرتب کی جسے برطانوی پارلیمنٹ نے 1935ء میں قانون کی شکل دے دی۔ اس ایکٹ کا منشا یہ تھا کہ صوبوں کی حکومتوں میں کل محکمے اور مرکزی حکومت میں صنعت، تجارت، مالیات، ریلوے وغیرہ منتخب شدہ ہندوستانی وزیروں کے ماتحت ہوں۔ ہر معاملہ کا آخری فیصلہ بدستور گورنروں کے اور وائسرائے کے ہاتھ میں رہے۔ مرکزی حکومت برطانوی ہند اور ہندوستانی ریاستوں کا وفاق ہو اور اس کی آئین ساز مجلس کے ایوان زیریں میں ہندوستانی ریاستوں کے 33 فی صدی اور ایوان بالا میں 44 فی صدی نمائندے ہوں۔

مجالس مقننہ کے انتخابات سے پہلے جو نئے ایکٹ کے ماتحت کیے گئے، کانگریس والے قید سے رہا ہو چکے تھے۔ کانگریس نے سول نافرمانی کو روک دیا تھا اور انتخابات میں حصہ لینے کا فیصلہ کر لیا تھا اس معرکے میں وہ توقع سے زیادہ کامیاب ہوئی۔ پانچ صوبوں میں اسے قطعی اکثریت حاصل ہو گئی اور باقی صوبوں میں بھی اس کے ممبروں کی تعداد اچھی خاصی رہی۔ ابتدا میں جب ان صوبوں میں، جن میں کانگریس کی اکثریت تھی، اس سے وزارتیں بنانے کو کہا گیا تو اس نے انکار کیا اور گورنروں کو ان صوبوں کی حکومت براہ راست اپنے ہاتھ میں لینی پڑی لیکن چند مہینوں میں کانگریس کے لیڈروں کی رائے بدل گئی اور انھوں نے گورنروں سے یہ وعدے لینے کے بعد کہ وہ روزمرہ کے کاموں میں مداخلت نہیں کریں گے یکم اکتوبر 1937ء سے پانچ صوبوں میں اپنی وزارتیں بنالیں اور کچھ عرصے کے بعد دو اور صوبوں میں غالب پارٹی کی حیثیت سے مخلوط حکومت میں شامل ہو گئے۔

وزارت کا قبول کرنا کانگریس کی تاریخ میں ایک نہایت اہم اور نتیجہ خیز واقعہ تھا جس کا بحیثیت مجموعی خود اس پر اور ہندوستانی قومیت کی تحریک پر بہت برا اثر پڑا۔ اس میں شک نہیں کہ کانگریسی

وزارتیں اپنے اپنے صوبوں کے انتظام میں کامیاب رہیں اور ملک میں کانگریس کا نام لینے والوں کی تعداد تیزی سے بڑھنے لگی۔ چنانچہ پارٹی کے باقاعدہ ممبروں کی تعداد پہلے سے دس گنی ہو گئی لیکن بدقسمتی سے کانگریس اپنے حقیقی نصب العین یعنی قومی اتحاد اور قومی آزادی سے دور ہو گئی۔ خود اس کے ترقی پسند عناصر اس سے بددل ہو گئے اور بہت سے مسلمان اس سے قطع تعلق کر کے مسلم لیگ میں جو ایک مدت سے مسلمانوں کے ایک چھوٹے سے حلقے نے قائم کر رکھی تھی شامل ہو گئے۔ بظاہر اس کی وجہ یہ تھی کہ طاقت کی کشش سے بہت سے لوگ جو دراصل کانگریس کے بنیادی مقاصد سے متفق نہ تھے اس کی طرف کھنچ آئے اور انھوں نے اس کی ہیئت کو بدل دیا۔ پارٹی کے نئے ممبروں میں جن کی تعداد پارٹی کے پرانے ممبروں سے کئی گنا زیادہ تھی، اکثریت اُن لوگوں کی تھی جو نہ آزادی کے طالب تھے اور نہ اتحاد کے بلکہ صرف شمعِ حکومت کے پروانے تھے۔

اس نئے عنصر کی بدولت کانگریس پر ایک حد تک مصلحت پرستی اور فرقہ پرستی کا رنگ چڑھ گیا جس نے بعض پرانے عناصر کو اس سے الگ کر دیا۔ خصوصاً مسلمانوں میں ایسا ردِّعمل پیدا کیا کہ مسلم لیگ اس سے فائدہ اٹھا کر برطانوی حکومت کی درپردہ سرپرستی میں زبردست سیاسی پارٹی بن گئی اور ہندوستان کے اندر مسلمانوں کی جداگانہ ریاست کا مطالبہ کرنے لگی۔ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ یہ سیاسی تفریق ایک ناگزیر نتیجہ تھی اس تہذیبی تفریق کا جو ہندوستان کی اجتماعی زندگی کی تہہ میں ایک مدت سے کام کر رہی تھی اور جسے تحریکِ آزادی کے جوش نے عارضی طور پر کچھ دن کے لیے دبا دیا تھا۔

1939ء میں دوسری جنگِ عظیم کے شروع ہو جانے کے بعد کانگریس کے سامنے یہ اہم سوال آیا کہ اس کا رویّہ اس جنگ میں کیا ہونا چاہیے۔ جہاں تک فسطائیت کی مخالفت اور جمہوریت کی حمایت کا سوال تھا کانگریس کے ذمہ دار لیڈر بالکل متفق تھے۔ اختلاف اس معاملے میں تھا کہ کانگریس والے جنگی کوششوں میں حصہ لیں یا نہ لیں اور اگر لیں تو کن شرائط پر۔ گاندھی جی کا دراصل خیال یہ تھا کہ جنگ کے دَوران میں کانگریس کو چاہیے کہ اپنے سیاسی مطالبات کو ملتوی رکھے، بغیر کسی شرط کے برطانیہ اور اتحادیوں کی اخلاقی تائید کرے لیکن جنگی کوششوں میں کوئی عملی حصہ نہ لے اس لیے کہ یہ اس کے عدمِ تشدد کے اصول کے خلاف ہے۔ کچھ لوگ کہتے تھے کہ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر آزادی کے مطالبے کو زور شور سے پیش کرنا چاہیے اور اگر برطانیہ اس کو مان لے تو اس کی نہ صرف اخلاقی بلکہ عملی مدد کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ کانگریس نے عدمِ تشدد کا اصول صرف اخلاقی جدوجہد کے لیے قبول کیا ہے بیرونی دشمنوں کے مقابلے کے لیے نہیں۔ اکثر لوگ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے بیچ میں جھول

رہے تھے۔ چنانچہ کانگریس کی پالیسی تلوّن پذیر ہو کر رہ گئی تھی۔

شروع 1942ء جب جاپان ملایا اور برما پر قبضہ کر کے ہندوستان کے دروازے تک آپہنچا تھا، حکومت برطانیہ کو یہ احساس پیدا ہوا کہ اس بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لیے ضروری ہے کہ ہندوستانیوں میں اپنے ملک کو بچانے کے لیے سچّا اور گہرا جوش پیدا ہو جائے اور وہ اس جنگ کو قومی جنگ سمجھ کر اس میں جان لڑا دیں۔ ظاہر ہے یہ اسی وقت ہو سکتا تھا جب ہندوستانیوں کو یقین ہو جائے کہ ان قربانیوں کے بعد وہ آزادی کی منزل پر یا اس سے قریب پہنچ جائیں گے۔ چنانچہ برطانیہ کی جنگی کیبنٹ کی طرف سے سر اسٹیفورڈ کرپس ایک پیش کش لے کر آئے جس کا منشا یہ تھا کہ جنگ کے بعد ہندوستان کو برطانوی سلطنت کے خود مختار رکن کی حیثیت دے دی جائے گی اور ہندوستانیوں کو حق ہوگا کہ اپنی مرکزی وفاقی حکومت کا دستور اساسی آپ بنائیں۔ ہر صوبے اور ریاست کو آزادی ہوگی کہ چاہے ہندوستانی وفاق میں شامل ہو چاہے براہ راست تاج برطانیہ سے تعلق رکھے۔ جنگ کے دوران میں دفاع کے سوا مرکزی حکومت کے سب محکمے وائسرائے کی کونسل کے ہندوستانی ممبروں کے ہاتھ میں رہیں گے جو سیاسی پارٹیوں میں سے لیے جائیں گے۔

اس پیش کش نے کسی سیاسی پارٹی کو پوری طرح مطمئن نہیں کیا لیکن ہندوستان کی عام رائے اس کی بنیاد پر مزید گفتگو کرنے کے حق میں تھی۔ گاندھی جی نے اس کی شدید مخالفت کی۔ اس لیے کہ اس میں انھیں ملک کی تقسیم، تفریق اور انتشار کے آثار نظر آئے۔ چنانچہ یہ گفتگو ناکام رہی اور کرپس واپس چلے گئے۔ اس کے بعد ملک میں ایک عام مایوسی اور بیزاری پھیل گئی۔ اور سب لوگ جن میں بہت سے انگریز بھی شامل تھے یہ سمجھنے لگے کہ برطانوی حکومت یورپی محاذ جنگ کے مقابلے میں ایشیائی محاذ کو کوئی اہمیت نہیں دیتی اور کم سے کم چند سال تک جاپان کے حملے کو روکنے کی کوشش نہیں کر سکتی یا نہیں کرے گی اور ہندوستانیوں کو جاپان کے رحم و کرم پر چھوڑ دے گی۔ ان ہی خیالات سے متاثر ہو کر گاندھی جی نے 1942ء میں یہ ریزولیوشن پاس کرایا کہ انگریزوں سے ہندوستان کو (یعنی ہندوستانی حکومت) کو چھوڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور اگر وہ منظور نہ کریں تو سول نافرمانی کی مہم شروع کر دی جائے۔ گاندھی جی اس مہم سے پہلے وائسرائے سے مل کر گفتگو کرنا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اس وقت حکومت ہندوستانیوں کے سپرد کر دی جائے تو غالباً جاپانی ہندوستان پر حملہ ہی نہیں کریں گے اور اگر کیا بھی تو بے تشدّد مزاحمت میں لاکھوں ہندوستانی اپنی جانیں قربان کر کے اس حملے کو روکنے میں اس سے زیادہ کامیابی حاصل کریں گے جتنی بحالت موجودہ جنگ سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ مگر حکومت ہند کے انگریز اور ان سے زیادہ

ہندوستانی ممبران دونوں ہسٹریا کی سی حالت میں تھے جس میں مریضانہ تخیل بات کا بتنگڑ بنا دیتا ہے۔ چونکہ سبھاش چندر بوس ہندوستان سے بھاگ کر جاپان پہنچ چکے تھے اور ان کے مداحوں کی ایک چھوٹی سی جماعت جاپان کی طرفداری کا اظہار کر رہی تھی اس لیے یہ سمجھ لیا گیا کہ پوری کانگریس جاپانیوں سے ساز باز رکھتی ہے اور اس کا اگست کا ریزولیوشن جاپان کو ہندوستان بلانے کی تمہید ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ گاندھی جی کو وائسرائے سے مل کر گفتگو کرنے کا موقع نہیں دیا گیا بلکہ ایک دم سے وہ اور ورکنگ کمیٹی کے سب ممبر گرفتار کر لیے گئے۔

ایسے وقت میں جب ملک کی ساری فضا میں برقی رَو دوڑی ہوئی تھی اس حرکت کا جو نتیجہ ہو سکتا تھا ہوا۔ اس سرے سے اس سرے تک پورے ملک میں لوگوں کا غم و غصہ بھڑک اٹھا اور فساد کی آگ پھیل گئی۔ لوگوں کی افسوسناک حرکات مذبوحی کا حکومت نے ایسے قہر و غضب سے جواب دیا جو اس سے بھی زیادہ افسوسناک تھا۔ بہرحال اس کے بعد ملک میں قبرستان کا سناٹا چھا گیا۔

ہندوستانی سیاسیات کے سب سے اہم دور کے اس سرسری جائزے میں آپ نے غور کیا ہوگا کہ سیاسی احساس رکھنے والے ہندوؤں اور مسلمانوں میں 1920ء سے 1928ء تک کم و بیش اتحاد رہا اور دونوں کانگریس کے پلیٹ فارم پر جمع ہو کر ایک متحدہ قومی تحریک چلاتے رہے۔ 1928ء سے 1937ء تک کانگریس اور مسلم لیگ میں جو اونچے اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کی بڑی اکثریت کی نمائندہ تھی آپس میں کشیدگی رہی اور اس کے بعد کھلم کھلا مخالفت شروع ہو گئی۔ جس کا انجام یہ ہوا کہ ہندوستان 1947ء میں آزاد ہوتے ہی دو ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔

حقیقت میں اس اختلاف کی جڑ تہذیب تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی تحریکیں ایک مدت سے مختلف سمتوں میں بڑھ رہی تھیں۔ تحریکِ آزادی سے متاثر ہو کر وہ کچھ دن کے لیے ایک نقطہ پر جمع ہوئیں۔ لیکن چونکہ کانگریس نے تہذیبی مسئلے کی پیچیدگی کو سمجھے بغیر متحدہ قومیت کا راگ الاپنا شروع کیا اس لیے مسلمانوں کو شبہ پیدا ہوا کہ ہندو اکثریت قومی اتحاد کے پردے میں ان پر اپنی تہذیب کو مسلط کرنا چاہتی ہے اور کانگریسی حکومتوں کے قائم ہونے کے بعد جو تبدیلی کانگریسی ہندوؤں کے رویے میں ہوئی اس نے ان کے شبہے کو یقین کی حد تک پہنچا دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر مسلمان جنھوں نے تحریک آزادی میں دل و جان سے حصہ لیا تھا اور کانگریس کے ممبر تھے یا کم سے کم اس کے مقاصد سے ہمدردی رکھتے تھے اس سے بدظن ہو گئے۔ ان میں سے زیادہ تر مسلم لیگ کی طرف چلے گئے۔ بعض برداشتہ خاطر ہو کر سیاست سے الگ ہو گئے اور بہت کم ایسے رہ گئے جو ناسازگار حالات کے باوجود کانگریس میں رہ کر

یا اس کے ساتھ مل کر کام کرنے کو تیار تھے۔ مسلم لیگ کے مطالبۂ پاکستان کے بہت سے مسلمان، جو اس کے سیاسی پہلو سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے تھے، بلکہ ایسے لوگ بھی جو اسے سیاسی حیثیت سے مضر سمجھتے تھے، محض اس لیے موید ہوگئے کہ کم سے کم ایک ایسا علاقہ تو ہوگا جہاں مسلمان اپنے تصوّرِ تہذیب کو آزادی سے عملی جامہ پہنا سکیں گے۔

اب ہم مسلمانوں اور ہندوؤں کی ان تہذیبی تحریکوں پر ایک نظر ڈالیں گے جو انگریزی تہذیب کے ردِّ عمل کے طور پر شروع ہوئیں۔ ان کی شانِ نزول یہ ہے کہ انگریزی تہذیب کے بڑھتے ہوئے تسلّط کو دیکھ کر دونوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ کہیں اس بدنصیب طبقے کی طرح جس کا ذکر ہم پچھلے باب میں کرچکے ہیں سبھی ہندوستانیوں کی روحیں غلامی کی زنجیر میں نہ جکڑ جائیں۔ اس بحران کی حالت میں انھیں قدرتی طور پر یہ خیال پیدا ہوا کہ اپنی اخلاقی مزاحمت کی قوتوں کو مضبوط کرنے کے لیے ان کو اپنے اپنے مذہبی اور تہذیبی احساس کے سرچشموں کی طرف لوٹنا اور ان سے فیضان اور تقویت حاصل کرنا چاہیے اس مقصد میں انھیں بڑی حد تک کامیابی ہوئی۔ لیکن ماضی بعید کی طرف دیکھنے کا ایک ناگوار نتیجہ بھی ہوا اور وہ یہ کہ ماضی قریب اور اس کی سب سے زیادہ اہم پیداوار مشترک تہذیب کی اہمیت ان کی نظروں میں کم ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ ایک چھوٹی سی جماعت کو چھوڑ کر ہندوؤں اور مسلمان دونوں نے اس تہذیب کو جو کئی صدیوں کی کوشش کے بعد اسلامی اور ہندو عناصر کی ترکیب سے بنی تھی رد کر دیا اور یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ وہ اپنے عناصر میں تحلیل ہو کر رہ جائے گی۔

ا

ہم اوپر یہ ذکر کر چکے ہیں کہ جب مسلمان ہندوستان آئے تو اس وقت تک ان کی مجموعی تہذیبی زندگی ایک حد تک اسلامی نصب العین سے دور ہٹ چکی تھی۔ یہ بُعد رفتہ رفتہ بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ اکبر کے زمانے میں مسلمانوں میں اسلامی روح محض برائے نام رہ گئی۔ اس کی ذمہ داری اکبر کی متحدہ قومیت کی پالیسی پر عائد نہیں ہوتی بلکہ آزاد خیالی اور مذہبی تجدید کے اس جاہلانہ تصوّر پر جو اس کے عہدِ حکومت کے نصف آخر میں اس کے دماغ پر مسلّط ہو گیا تھا۔ متحدہ قومیت کی پالیسی تو اکبر کے بعد جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانے میں بھی جاری رہی بلکہ اورنگ زیب بھی اس کو بدلنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا لیکن مخالفِ اسلام رجحانات یعنی اسلام کے مذہبی اور اخلاقی احکام کی عام بے حرمتی کو جہانگیر اور شاہجہاں نے روکا اور اورنگ زیب نے بالکل ختم کر دیا۔

دنیا کی تاریخ شاہد ہے کہ مذہب کی تباہی مخالفوں کے ہاتھوں نہیں بلکہ خود مذہبی پیشواؤں

کے ہاتھوں ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں اسلامیت کے انحطاط کی ذمہ داری بادشاہوں سے زیادہ اُن درباری علما پر تھی جنھوں نے عیش و عشرت اور جاہ و منصب کے لیے اپنی روحوں کو بیچ ڈالا تھا۔ اگر عین وقت پر آزاد علما کے طبقے سے مولانا شیخ احمد سرہندی اور شاہ عبدالحق محدث دہلوی اٹھ کر مذہبیت کے ولولے کو از سرِ نو زندہ نہ کرتے تو شاید آگے چل کر سیاسی تنزل کے زمانے میں مذہب کا نام ہی مٹ جاتا۔

مولانا شیخ احمد (سنہ 1564ء تا سنہ 1624ء) عام طور پر مجدد الف ثانی کے لقب سے مشہور ہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کے احساس باطنی کو وحدت شہود کی راہ دکھائی جس کا ذکر اسلامی تصوف کے سلسلے میں آچکا ہے اور انھیں وجودیت کے خطرناک راستے سے ہٹایا جو غیر فلسفیانہ دماغوں کو عموماً تن آسانی اور بے عملی کی طرف بلکہ کبھی کبھی الحاد کی طرف لے جاتا ہے۔ مجدد صاحب کی عمر کا زیادہ حصہ عہد اکبری کے نصف آخر میں گزرا تھا۔ یوں تو وہ ابتدا ہی سے بادشاہ کی مذہبی بے اعتدالی اور عام مسلمانوں کی بے حسی کو دیکھ کر کڑھتے تھے لیکن منصب تجدید کا شعور انھیں سنہ 1601ء (سنہ 1010ھ) میں پیدا ہوا۔ انھوں نے نہ صرف عوام کو بلکہ امرائے دربار کو بھی تلقین شروع کر دی کہ خود شرع کے مطابق زندگی بسر کریں اور ملک میں اسلامی فضا پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ پہلے جہانگیر مجدد صاحب سے بدظن رہا اور ان کو سجدۂ تعظیمی سے انکار کے جرم میں قلعہ گوالیار میں قید رکھا مگر پھر ان کا بہت معتقد ہو گیا۔ اور اس پر ان کے صاحبزادے خواجہ محمد معصوم کی تعلیم کا بہت اثر پڑا بلکہ بعض لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ اورنگ زیب خواجہ محمد معصوم -- کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گیا تھا اور ان کی دینی خدمات بالواسطہ مجدد صاحب ہی کے فیضان کا نتیجہ تھیں۔

شاہ عبدالحق صاحب محدث دہلوی (سنہ 1551ء تا سنہ 1642ء) بھی اکبر اور جہانگیر ہی کے عہد میں گزرے ہیں۔ شاہ صاحب علوم دین کی تکمیل کے بعد بائیس برس کی عمر میں حجاز تشریف لے گئے، تین چار برس مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں رہ کر علم حدیث کی تحصیل کی اور وہاں سے واپس آ کر پینسٹھ سال درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہے۔ تحریک تجدید میں ان کا حصہ یہ ہے کہ انھوں نے علم حدیث کو ہندوستان میں عام رواج دے کر مسلمانوں کو پیغمبر اسلام کی تعلیم سے قریب تر کر دیا۔

لیکن شعور دینی کے احیا میں سب سے زیادہ قابل قدر خدمات شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کے خاندان کی ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب اورنگ زیب کے عہدِ حکومت کے آخر میں پیدا ہوئے۔

جب انھوں نے ہوش سنبھالا تو اورنگ زیب اسلامی ریاست کی تشکیل کی کوشش میں ناکام رہ کر دنیا سے رخصت ہو چکا تھا۔ سلطنت مغلیہ کا زوال شروع ہو گیا تھا اور اس کے مذہبی اور اخلاقی تصور کے رد عمل کے طور پر مسلمانوں میں شکست اعتقادی، توہم پرستی، تن آسانی اور عیش پسندی کا زور پہلے سے بھی زیادہ بڑھ گیا تھا۔ شاہ صاحب اصل معنوں میں مجتہد تھے یعنی فلسفیانہ دقت نظر اور جدت فکر کے مالک تھے۔ مذہب کی حقیقی روح کو جانتے تھے۔ اپنے زمانے کے مذاق کو پہچانتے تھے اور دونوں میں تطبیق کر سکتے تھے۔ ان کے سب سے بڑے کارنامے دو تھے۔ ایک یہ کہ انھوں نے قرآن مجید کا صحیح اور فصیح ترجمہ فارسی میں کر کے اور علوم قرآنی پر متعدد کتابیں لکھ کر ہندوستان کے مسلمانوں کو اسلام کے سرچشمے تک پہنچا دیا۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے اپنی مہتم بالشان تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں نہ صرف اسلامی عقائد بلکہ احکام کی بھی فلسفیانہ توجیہہ کی تاکہ اس زمانے کے تعلیم یافتہ مسلمان جو عجمی علوم عقلی کے رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے اسلام کی معقولیت کو سمجھ لیں اور انھیں نفس مذہب سے جو وحشت پیدا ہو گئی ہے وہ دور ہو جائے۔ اس کے علاوہ شاہ صاحب نے اپنے زمانے کی حکومت تہذیب اور معاشرت پر اسلامی نقطۂ نظر سے تنقید کی اور اپنے وصیت نامہ میں اصلاح کا ایک جامع پروگرام پیش کیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی خدمات کو اُن کے نامور بیٹوں خصوصاً شاہ عبدالعزیز صاحب نے جاری رکھا اور ان کے اسلامی مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کا کام شاہ عبدالعزیز صاحب کے شاگرد اور مرید مولانا سید احمد بریلوی، شاہ صاحب کے داماد مولانا عبدالحئی اور بھانجے مولوی محمد اسمٰعیل نے انجام دیا۔ مولانا سید احمد اور ان کے ساتھیوں نے یہ سن کر کہ پنجاب کی سکھ حکومت مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں مداخلت کرتی ہے اس کے خلاف جہاد شروع کیا اور جلد مغربی پنجاب اور سرحد کے علاقے میں ایک شرعی اسلامی حکومت قائم کر لی (1825ء) مسلمانوں کے آپس کے اختلاف کی وجہ سے چند سال کے بعد مجاہدین کو بالاکوٹ کے معرکے میں شکست ہوئی۔ مولانا سید احمد اور مولوی محمد اسمٰعیل شہید ہو گئے اور اسلامی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

البتہ مسلمانوں کی دینی تعلیم اور معاشرتی اصلاح کی یہ کوشش جو بزرگوں نے شروع کی تھی اس نے اپنے مخصوص مقاصد کے تنگ دائرے میں زیادہ پائدار کامیابی حاصل کی۔ عام طور پر مسلمانوں کو ظاہری ارکان مذہب کی طرف زیادہ توجہ ہو گئی اور ایک چھوٹا سا حلقہ بن گیا جو مشرکانہ عقائد اور توہمات اور بے جا تکلفات کو ترک کر کے قرن اولیٰ کے مسلمانوں کی سی سیدھی سادی

پرہیزگارانہ زندگی گزارنے کی کوشش کرنے لگے۔ برطانوی حکومت کی مخالفت اور سیاسی آزادی کی آرزو مذہبی تشدد کے پردے میں چھپی ہوئی ان غیر مقلدوں کے دلوں میں برابر پرورش پاتی رہی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریک کے بلاواسطہ اور ترک تقلید کے بالواسطہ اثر سے دیوبند کا مدرسہ جو غدر کے کوئی دس سال بعد قائم ہوا اصلاحِ مذہب کی تحریک کا مرکز بن گیا۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی اور چند اور جیّد علما کی بدولت اس مدرسہ کو نہایت غیر معمولی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی اور اُن کے حلقۂ درس سے بڑے بڑے قابل شاگرد نکلے جو اپنے استادوں کے سچّے جانشین ثابت ہوئے۔

سیاسی آزادی کا احساس جو اسلامی عقیدے کا لازمی نتیجہ ہے اہلِ دیوبند میں ابتدا سے موجود تھا۔ لیکن شیخ الہند مولانا محمود الحسن مرحوم نے اس کو ایک زندہ جذبہ بنا دیا۔ مولانا کو حکومتِ ہند نے "ملک معظم کے خلاف سازش" کے الزام میں جلا وطن کر کے ایک مدّت تک مالٹا میں قید رکھا جس کی وجہ سے مسلمانوں کے دل میں ان کی محبت و عقیدت اور زیادہ ہو گئی۔ شیخ الہند مرحوم کے علاوہ مولانا شبلی بھی تحریکِ آزادی کے پرجوش علمبردار تھے۔ لیکن مذہبی طبقے کے سیاسی جذبات اپنی تمام شدّت کے باوجود مبہم تھے۔ ان کو واضح تشکل اور معین سمت مولانا ابوالکلام آزاد نے دی۔ مولانا کی کوششوں سے مسلمان علما اور نیشنل کانگریس میں عہدِ رفاقت استوار ہوا جو مسلم لیگ کے پیدا کیے ہوئے فرقہ وارانہ جنون کے زمانے میں بھی قائم رہا۔

غدر کے بعد جہاں مسلمانوں کی اصلاح و ترقّی کے لیے دیوبند دارالعلوم قائم ہوا وہاں علی گڑھ کالج بھی اسی مقصد سے کھولا گیا لیکن اصلاح و ترقّی کا مفہوم ان دونوں اداروں کے نزدیک مختلف تھا۔ دیوبند کے پیشِ نظر جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اسلامی معاشرت کا ایک مبہم تصوریت پسندانہ خاکہ تھا جو ماضی بعید سے لیا گیا تھا۔ علی گڑھ کے سامنے ایک واضح واقعیت پسندانہ نقشہ تھا جو عہدِ حاضر سے ماخوذ تھا۔ اربابِ علی گڑھ اس مسئلے میں سر نہیں کھپاتے تھے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے حکومت و تہذیب کیسی ہونی چاہیے وہ تو برطانوی حکومت اور مغربی تہذیب کو واقعاتِ ثابتہ مان کر یہ سوچتے تھے کہ اس حکومت کی نظرِ عنایت اور اس تہذیب کی برکات سے کیوں کر فیض اٹھایا جائے۔ ان کے قلب پر جس تجربے نے سب سے زیادہ اثر ڈالا وہ مسلمانوں کی روحانی ذہنی اور اخلاقی پستی کا احساس نہ تھا بلکہ ان کی مادّی اور تمدنی پستی کا۔ انھیں اسلام کے تہذیبی سرمائے کی حفاظت کی فکر نہ تھی بلکہ مسلمانوں کے مستقل معاشی حقوق کے تحفظ کی اور اس کا ذریعہ ان کے نزدیک یہی تھا کہ انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب کے ذریعے حاکم قوم کا تقرّب حاصل کیا جائے۔

ہم نے جو "ارباب علی گڑھ" کی ترکیب استعمال کی اس سے ہمارا اشارہ سرسید کی طرف نہیں بلکہ مسلمانوں کے اونچے متوسط طبقے کی طرف ہے جس کے ساتھ اور جس کے لیے انھیں کام کرنا تھا۔ خود سرسید احمد خاں (1817ء – 1898ء) ایک عالی دماغ روشن خیال اور اولوالعزم مدبر اور مصلح تھے۔ اور ان کے پیش نظر وسیع تر اور بلند تر مقاصد تھے۔ وہ ہندوستان کو عہد وسطیٰ سے نکال کر عہد جدید میں لانا چاہتے تھے اور انگریزی تعلیم و تہذیب کو محض اس کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔ انھیں مغرب کی اندھی تقلید کرنا منظور نہ تھا بلکہ مغربی تہذیب کے بہترین عناصر کو ہندوستانی تہذیب میں سمو کر ایک نئی تہذیب کی بنیاد ڈالنا۔ سیاست میں ان کی پالیسی انگریزوں کے ساتھ مشروط اتحاد عمل کی تھی جس میں ہندوستانیوں کی قومی خودداری قائم رہے۔ قومی آزادی کا خیال اس وقت تک ان جیسے زبردست محب وطن کو بھی نہیں آسکتا تھا۔

ابتدا میں سرسید کی تعلیمی اور اصلاحی کوششیں صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھیں بلکہ وہ سب ہندوستانیوں کی ذہنی اور مادی ترقی چاہتے تھے۔ سب سے پہلے انھیں نے اُردو میں قوم کے لفظ کو جو پہلے ذیلی ذاتوں کے معنی میں آتا، نیشن کے وسیع معنوں میں کل ہندوستانیوں کے لیے استعمال کیا۔ ان کا مراد آباد کا فارسی مدرسہ (1869ء) غازی پور کا انگریزی مدرسہ (1864ء) اور انگریزی سے اُردو میں علمی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے لیے سائنٹیفک سوسائٹی (1883ء) یہ سب ادارے عام ہندوستانیوں کے لیے تھے اور ان کے قائم کرنے میں ہندو اور مسلمان دونوں نے اُن کا ہاتھ بٹایا۔ لیکن جس زمانے میں سرسید بسلسلہ ملازمت بنارس میں مقیم تھے ان پر یکایک یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ ہندوؤں میں احیائے ماضی کا جوش اٹھ رہا ہے اور انھیں مشترک قومی تہذیب کی راہ سے ہٹا کر ایک نئی راہ پر ڈال رہا ہے جس کی منزل مقصود خالص ہندو تہذیب ہے۔ اس کی بڑی علامت یہ تھی کہ 1867ء میں بنارس سے ایک تحریک اٹھی کہ سرکاری عدالتوں اور دفتروں سے اردو زبان اور فارسی رسم الخط کو خارج کر دیا جائے اور ادبی ہندی یعنی سنسکرت آمیز ہندوستانی دیوناگری رسم الخط میں جاری کی جائے۔ قومی زبان کے پیچیدہ مسئلہ پر ہم آگے چل کر ایک مستقل باب میں روشنی ڈالیں گے یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ سرسید نے مدبرانہ فراست سے اس تحریک کی پوری اہمیت کو سمجھ لیا اور انھیں یقین ہو گیا کہ ہندو ان کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے کو تیار نہیں ہیں بلکہ اپنی جداگانہ تہذیبی پالیسی اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اپنے دائرۂ فکر و عمل کو تنگ کر لیا۔ قوم کا لفظ وہ اب مسلمانوں کی جماعت کے لیے استعمال کرنے لگے اور اسی جماعت کی اصلاح و ترقی کو

انھوں نے اپنا نصب العین بنالیا۔ انگلستان جانے سے سرسیّد کے اصلاحی خیالات میں اور زیادہ وسعت اور پختگی پیدا ہوئی اور وہاں سے واپسی کے بعد انھوں نے مسلمانوں کے سامنے جو پروگرام پیش کیا وہ مذہب، معاشرت، علم، تعلیم، غرض ہر شعبۂ زندگی میں تجدید چاہتا تھا۔

اس ہمہ گیر اصلاحی تحریک کا مرکز وہ علی گڑھ کے مدرسے کو بنانا چاہتے تھے جو انھوں نے 1875ء میں قائم کیا تھا لیکن چونکہ انھیں اپنا اسکول اور کالج دولت مند مسلمانوں خصوصاً بڑے زمینداروں کی مدد سے چلانا پڑا اور زیادہ تر انھیں حضرات کو مجلس امنا میں رکھنا پڑا اس لیے علی گڑھ اسی طبقے کے لوگوں کی آرزوؤں اور حوصلوں کا آئینہ بن گیا۔ اس میں خوشحال خاندانوں کے لڑکے بقدرِ ضرورت جدید تعلیم حاصل کرتے تھے لیکن زیادہ زور اپنے وضع لباس، اخلاق و آداب، کھیلوں اور ورزشوں کے سکھانے پر دیا جاتا تھا جن کے ذریعے انگریزوں کی قربت اور خوشنودی حاصل ہو سکے۔

سرسیّد کی اصلاحی جدوجہد کے دوسرے پہلوؤں سے علی گڑھ کا مدرسہ قریب قریب بے تعلق رہا۔ اُن کے مذہبی افکار تو دراصل مسلمانوں کے کسی حلقے میں مقبول ہی نہیں ہوئے لیکن اُردو ادب پر اور مسلمانوں کی عام ذہنی زندگی پر جو زبردست اثرات انھوں نے ڈالے ۔ وہ زیادہ تر براہ راست بغیر علی گڑھ کے توسط کے انفرادی طور پر۔ علی گڑھ کے بعض طلبہ میں جنھیں سرسید سے ذاتی سابقہ رہا ان علمی اور ادبی ذوق، ان کی آزادیٔ فکر، اُن کے جوشِ اصلاح اور حکومت کے مقابلے میں ان کے وقار اور خودداری کا ایک شائبہ ضرور پیدا ہو گیا لیکن مجموعی طور پر علی گڑھ کا مطمح نظر معمولی ذہنی تعلیم کے علاوہ یہ تھا کہ اس کے طلبہ میں ایک ظاہری چستی، ایک نمائشی صیقل اور انگریزی حکومت کی ساختہ وفاداری اور پرداختہ رضا جوئی کا سلیقہ پیدا ہو جائے جس کی بدولت ڈگری، نوکری اور پنشن کے مرحلے آسانی سے طے ہو سکیں۔

سرسیّد کے بعد جب علی گڑھ کے انتظام کی باگ محسن الملک کے ہاتھ میں آئی تو علی گڑھ کا مخصوص رنگ اور چمکا۔ مگر وقار الملک کے زمانے میں کچھ ان کی شخصیت کے اور کچھ زمانے کے حالات کے اثر سے ایک چھوٹی سی لہر حرّیت پسندی کی اُٹھی جس نے جنگ بلقان اور جنگ طرابلس کے زمانے میں ترکوں کی اتحادِ اسلامی کی تحریک سے متاثر ہو کر برطانیہ کی مخالفت کا رنگ اختیار کر لیا۔ ارباب کالج اور حکومت نے مل کر اس رجحان کو روکنے کی کوشش کی مگر یہ برابر بڑھتا چلا گیا۔

انگریزی تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اتحادِ اسلامی کا جذبہ اور ہندوستان کی آزادی کا جوش جس کے

اثر سے علی گڑھ کا انگریز دوست حلقہ بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ ایم، اے، او کالج کے ایک باغی طالب علم حسرت موہانی کے اثر کے علاوہ زیادہ تر دو قوتوں کی بدولت اٹھا۔ ایک اقبال کی مجتہدانہ شاعری دوسری محمد علی کی مجاہدانہ شخصیت۔ اقبال نے اپنے جاں بخش اور جانفزا کلام میں جو حسن اور قوت، لطف اور اثر کا ایک بے مثل مرکب ہے اسلام کے انفرادی اور اجتماعی نصب العین کی حکیمانہ تفسیر اس طرح پیش کی کہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دلوں میں ایمان تازہ ہوگیا، امید جاگ اٹھی اور سعی و عمل کے سوتے کھل گئے۔ اقبال کے فلسفۂ زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ہم اگلے باب میں نظر ڈالیں گے یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ جو خودداری، خوداعتمادی اور روح عمل سرسید مسلمانوں میں ناسازگار ماحول کی وجہ سے پیدا نہ کرنے پائے وہ اقبال نے پیدا کر دی۔ اس عام بیداری اور جوش سے سیاسی اور ذہنی آزادی کی جنگ میں جو مسلمانوں کو درپیش تھی کام لینے کے لیے ایک ایسے شیردل قائد کی ضرورت تھی جو ایک ہی وقت میں برطانیہ کی قاہرانہ طاقت سے بھی ٹکر لے سکے اور مسلمانوں کے ان رجعت پسند عناصر سے بھی نبٹ سکے جو حکومت کے دست و بازو بنے ہوئے تھے۔ خوش قسمتی سے یہ قائد عین وقت پر مل گیا اس کا نام محمد علی تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جب ترکی قوم اور عثمانی خلافت کو جو اتحاد اسلامی کا مرکز سمجھی جاتی تھی انگریزوں کے ہاتھوں بربادی کا خطرہ پیدا ہوا تو مولانا محمد علی نے تعلیم یافتہ طبقے کے ترقی پسند عناصر کو منظم کرکے اور مذہبی طبقے کے حریت پسندوں کے ساتھ مل کر ایک طرف خلافت کی سیاسی تحریک کی بنیاد ڈالی اور دوسری طرف جامعہ ملّیہ کی تعلیمی اور تہذیبی تحریک کی۔ برطانیہ کی مخالفت اور آزادی کی محبت کے جذبات کی بنا پر مسلمانوں کی قدامت پسند اور جدّت پسند جماعتوں کو دوش بدوش کانگریس کے پلیٹ فارم پر کھڑا کر دیا۔

پُرانی روشنی اور نئی روشنی کا یہ قِران دونوں کے لیے نہایت مفید ثابت ہوا اور اس نے دونوں میں زندگی کی ایک نئی روح پھونک دی۔ مذہبی طبقے کو نئے تعلیم یافتہ لوگوں کے سابقے سے زمانے کی ضرورتوں اور زندگی کے مسائل سے ایک گونہ واقفیت حاصل ہوگئی اور وہ ایک حد تک منظم ہوگئے۔ انگریزی دانوں میں علما کی صحبت سے کم سے کم وقتی طور پر مذہبی جذبہ بیدار ہوگیا اور انھیں عوام سے جن سے وہ اب تک بالکل الگ تھے کسی قدر تعلّق اور ہمدردی ہوگئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں ایک ملّت کی شان نظر آنے لگی۔ ان میں فکر اجتماعی اور عمل اجتماعی کا مادّہ پیدا ہوگیا اور وہ ہندوستان کی سیاست میں ایک موثر قوت بن گئے۔ 1920ء سے 1922ء کی جنگ آزادی کا زور شور بڑی حد تک انھیں کے دم سے تھا۔ اس کا امکان پیدا ہوگیا تھا کہ دونوں کے اتحاد عمل سے مسلمانوں کی مذہبی اور تہذیبی

زندگی کو عہد جدید کے تقاضوں سے مطابقت دینے کی کبھی کوئی صورت نکل آئے گی لیکن بدقسمتی سے مسلمانوں کی یہ یک جہتی زیادہ دن تک نہیں رہی۔ انگریزی تعلیم یافتہ طبقے اور مذہبی طبقے کی پرانی مخالفت جو عارضی طور پر دب گئی تھی پھر ابھر آئی۔ اس کے علاوہ خود ان دونوں گروہوں کے اندر بھی پھوٹ پڑ گئی۔ مذہبی گروہ میں سلطان ابن سعود کی اس پالیسی پر کہ حجاز میں بزرگانِ دین کے مقبروں کے قبے مسمار کر دیے جائیں، خانہ جنگی شروع ہو گئی اور انگریزی داں طبقے میں اس مسئلے پر کہ مسلمان نیشنل کانگریس کا ساتھ دیں یا نہ دیں اُن لوگوں کا جو دراصل آزادی سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے بلکہ نیشنل کانگریس کی تائید صرف اس لیے کر رہے تھے کہ وہ خلافت کی حامی تھی، اب کانگریس کی فضا میں دم گھٹنے لگا تھا، اور وہ وفادارانِ سرکار کے پرچانے میں آکر اُن کے ساتھی بن گئے تھے۔ ان لوگوں کو کانگریس کی تحریکوں میں سیاسی ٹریننگ ملی تھی اور مسلم عوام پر ان کا اچھا خاصا اثر قائم ہو گیا تھا۔ اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے وفادارانِ سرکار جو اپنے انگریز آقاؤں کے اشارے پر مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ میں شریک ہو گئے تھے تاکہ انھیں مسلم عوام کو کانگریس کے خلاف بھڑکانے اور ہندو مسلمانوں کا متحدہ محاذ توڑنے کے لیے استعمال کریں، ان سابق کانگریسیوں اور خلافتیوں کو نشان کے ہاتھی کے طور پر آگے آگے رکھتے تھے۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ جو فرقہ وارانہ فسادات ان دنوں سارے ہندوستان میں پھوٹ پڑے وہ سراسر انگریزی حکومت کے خفیہ ایجنٹوں اور پولیس کے بھڑکائے ہوئے تھے یا ان میں کانگریس کی مخالف مسلمان اور ہندو جماعتوں کا بھی ہاتھ تھا۔ مگر اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کچھ سیاسی لیڈروں نے ان سے بے دھڑک فائدہ اٹھا کر اپنی اپنی فرقہ پرست انجمنوں کو تقویت پہنچائی۔ مگر ان کو جتنی کامیابی ہندو مسلم عوام کو آپس میں لڑوانے میں ہوئی اتنی اس میں نہیں ہوئی کہ انھیں فرقہ پرست سیاسی جماعتوں میں شریک کریں۔ خصوصاً مسلمان فرقہ پرست لیڈر جو عام مسلمانوں سے مذہب کے نام پر اپیل کرتے تھے ان پر کچھ زیادہ اثر نہیں ڈال سکتے تھے۔ اس لیے کہ مذہبی گروہ کی بڑی اکثریت بلکہ انگریزی داں گروہ میں بھی بہت سے لوگ جن میں مذہبیت کا گہرا رنگ تھا پکے قوم پرور تھے اور مسلم عوام مذہب کے معاملے میں ان ہی کی رائے کو اہمیت دیتے تھے۔ اس کے علاوہ اگرچہ سیدھے سادے ان پڑھ مسلم اور ہندو عوام کو ہر آتش دہن مذہبی مجنون یا چالاک سرکاری گرگا بھڑکا کر لڑا سکتا تھا لیکن ان کے دلوں میں دیرپا بغض و عداوت کے بیج بونا مشکل تھا۔ چنانچہ 1937ء کے عام انتخابات میں مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت نے مسلم لیگ کو ووٹ نہیں دیا بلکہ عموماً کانگریس کو اور بعض صوبوں میں آزاد امیدواروں کو۔

لیکن عام انتخابات کے بعد جب کانگریس نے اکثر صوبوں میں اپنی وزارتیں بنائیں تو قوم پرور مسلمانوں کو یہ شکایت ہوئی کہ ان کو بہت کم جگہیں ملیں۔ اس سے زیادہ اہم عام مسلمانوں کی یہ شکایت تھی کہ کانگریسی حکومت نے ان کے تہذیبی حقوق پامال کر ڈالے۔ یہ شکایت زیادہ تر خیالی تھی لیکن اس میں حقیقت کا اتنا جزو ضرور تھا کہ کانگریس پارٹی کے نئے ممبروں میں، جو اب اس کی پالیسی پر حاوی تھے، اکثریت ان لوگوں کی تھی جن کو طاقت کی کشش نے کانگریس میں کھینچ لیا تھا اور جن کو اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کے ساتھ فیاضانہ سلوک کرنے کے بارے میں مہاتما گاندھی کے ساتھ اتفاق نہیں تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کے ساتھ کانگریس کا رویہ واقعی بہت کچھ بدل گیا تھا اگرچہ یہ تبدیلی غیر محسوس طور پر ہوئی تھی اس کی سب سے نمایاں علامت یہ تھی کہ کانگریسی حکومتوں نے کانگریس کی اس پالیسی پر جس کا وہ باضابطہ اعلان کر چکی تھی کہ (ہندی اور اردو کی قدر مشترک) ہندوستانی زبان کو دیوناگری اور فارسی دونوں خطوں کے ساتھ قومی زبان بنایا جائے گا، کئی صوبوں میں عمل نہیں کیا اور عام طور پر اُردو کو دبانے کی کوشش کی۔ اس سے مسلمانوں کے نہ صرف اونچے اور متوسط طبقے بلکہ نچلے متوسط طبقے میں بھی۔ جس سے شہروں میں مسلم آبادی کی اکثریت تعلق رکھتی ہے سخت بے چینی پھیل گئی۔ کانگریس کے حریف مسلم لیڈروں نے، جو اب مسلم لیگ میں شریک ہو گئے تھے اور لیگ اور اس کے صدر محمد علی جناح صاحب کو گوشۂ خلوت سے کھینچ کر ہنگامۂ جلوت میں لے آئے تھے، تہذیبی مسئلے کو اس مقصد کے لیے مذہبی مسئلے سے کہیں زیادہ مفید اور کارگر پایا کہ عام مسلمانوں کو کانگریس کے خلاف بھڑکائیں۔ جس دیدہ دلیری سے ان لیڈروں نے اس مسئلے سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور جس سادہ لوحی سے مسلمان خصوصاً اُن صوبوں میں جہاں ان کی اقلیت تھی ان حضرات کے پروپیگنڈے کا شکار ہوئے اس کی مثال قوموں کی تاریخ میں مشکل سے ملے گی۔ انھوں نے مسلمانوں کو یقین دلایا کہ نہ صرف ہندی کی تحریک بلکہ ہندوستانی کی تحریک بھی (جسے مہاتما گاندھی نے خاص طور پر اس مقصد کے لیے شروع کیا تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں بہتر سے بہتر تہذیبی سمجھوتہ جو ممکن تھا کرا دیں) مسلم تہذیب کی جڑ کھودنے کے لیے اٹھائی گئی ہے۔ دراصل مسلم تہذیب کو جو خطرہ تھا وہ ان صوبوں میں تھا جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں مگر اس سے بچنے کی تدبیر یہ بتائی گئی کہ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اُن کو الگ کر کے ایک خود مختار ریاست پاکستان کے نام سے بنا دی جائے۔ ہر صحیح دماغ کے انسان کو یہ سوال حیرت میں ڈال دیتا ہے کہ آخر ان مسلمانوں کو جو اقلیت کے صوبوں میں رہتے ہیں اور جنھیں تقسیم کے بعد بھی ہندوستان میں رہنا تھا یہ کیسے یقین آ گیا کہ پاکستان

بننے سے اُن کی مشکلیں حل ہوجائیں گی۔ اس مسئلے کا حل صرف ایک ہی فرضیہ ہوسکتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مسلمانوں میں جو بے چینی تھی وہ ان صوبوں میں بہت زیادہ تھی جہاں کانگریسی وزارتیں زمینداری کو ختم کرنا چاہتی تھیں۔ اس لیے کہ نہ صرف اونچے طبقے بلکہ نچلے متوسط طبقوں کے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد کی روزی بلاواسطہ یا بالواسطہ زمینداری پر منحصر تھی مسلمان زمیندار (مثل اپنے ہندو بھائیوں کے) اور بہت سے دوسرے مسلمان چاہتے تھے۔ قبل اس کے کانگریسی حکومت زمینداری کو ختم کرسکے اس حکومت کا خاتمہ کردیا جائے اور اس لیے وہ مسلم لیگ کی تائید کررہے تھے۔ یہاں تک تو واقعات ہیں۔ اب رہا فرضیہ سو وہ یہ ہے کہ یہ مسلمان حضرات دراصل نہ تو پاکستان چاہتے تھے اور نہ اُن کا یہ خیال تھا کہ پاکستان بن جائے گا بلکہ وہ اس کی حمایت محض اس لیے کررہے تھے کہ ایک سیاسی ضیق کی صورت پیدا ہوجائے تاکہ انگریزوں کو ہندوستان میں ٹھہرنے کا بہانہ مل جائے اور وہ اُن کے مستقل کی حفاظت کرتے رہیں۔

بہرحال مسلم لیگ کو تہذیبی مسئلے سے فائدہ اٹھاکر مسلمانوں کو کانگریس کے خلاف بھڑکانے میں بڑی کامیابی ہوئی اور اس کے مطالبۂ پاکستان کو بڑی تقویت پہنچی۔ ممتاز کانگریسی لیڈر یہ کہتے رہے کہ تہذیبی مسئلہ محض جذبات کا کھیل ہے جو متوسط طبقے تک محدود ہے مسلم عوام کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں۔ انھوں نے اس بات کو نظرانداز کردیا کہ ہندوستان کے عوام اور خاص طور پر مسلم عوام آنکھ بند کرکے اپنے لیڈروں کے پیچھے چلتے ہیں۔ جو متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں چنانچہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں پاکستان کے لیے جو ایجی ٹیشن کیا گیا اس سے سارے ملک میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھی اور آخر میں کانگریس کو پاکستان کے مطالبے کو منظور کرنا پڑا۔

تقسیم کے بعد جب تقریباً سبھی مسلم لیگی لیڈر ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کے حال پر چھوڑ کر پاکستان چلے گئے اور سیاست کے میدان میں نیشنلسٹ مسلمانوں کا کوئی قابلِ ذکر حریف نہیں رہا، تو دو قوموں کا نظریہ جس کا 1937ء سے پہلے کسی نے نام بھی نہیں سنا تھا ہندوستان میں قدرتی موت مرگیا۔ اور مسلمان سیاسی حیثیت سے ہندوستانی قوم کا جزو لاینفک بن گئے۔ اس بات کا کہ ہندوستانی مسلمانوں نے دوسری اقلیتوں اور ہندو اکثریت کی طرح ہندوستانی قومیت کو اپنی مرضی سے قبول کرلیا۔ بین ثبوت یہ تھا کہ آئین ساز اسمبلی کے مسلمان ممبروں نے (جو فرقہ وارانہ انتخاب کے اصول کے مطابق منتخب ہوئے تھے) متفقہ طور پر ہندوستان کے نئے آئین کی تائید کی اور مسلمان اخباروں اور انجمنوں نے ان کا ساتھ دیا۔ اس کے علاوہ آزاد ہندوستان کے پہلے عام انتخابات (1952ء) میں مسلمانوں کی

بڑی اکثریت نے کانگریس کے حق میں اور باقی لوگوں نے بھی ان امیدواروں کے حق میں ووٹ دیا جو نئے آئین کے وفادار تھے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہندوستانی قومیت قبول کر لینے کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کا رویہ قومی تہذیب کے بارے میں کیا ہے۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ہم ہندوستان کی مسلم جماعت کی موجودہ حالت کا ایک سرسری جائزہ لے ڈالیں۔

ہم نے کہا تھا کہ مسلمانوں کے مذہبی طبقے اور انگریزی تعلیم یافتہ طبقے کا عارضی سیاسی اتحاد اتنے عرصے تک نہیں رہا کہ دونوں میں تہذیبی مسائل کے بارے میں کوئی سمجھوتہ ہو سکتا۔ اس کے بعد دس سال کا زمانہ سیاسی ہیجان کا زمانہ تھا جس میں مسلم لیگ تہذیبی مسائل کو مسلمانوں کے مذہبی جنون کے بھڑکانے کے لیے استعمال کرتی رہی اور نیشنلسٹ مسلمان جان توڑ کوشش کرتے رہے کہ کم سے کم مسلمانوں کی ایک جماعت صحت دماغی قائم رہے غرض اس کی فرصت کسی کو نہ تھی کہ تہذیبی مسائل کے بارے میں تعمیری نقطۂ نظر سے غور کرے۔

اب صورتِ حال یہ ہے وہ بنیادی مسئلہ جس سے ہندوستان کے مسلمانوں کو (ساری دنیا کے مسلمانوں کی طرح) نبٹنا ہے، یہ ہے کہ جدید مغربی تہذیب کے ساتھ کیا رویہ اختیار کریں۔ اب تک انھوں نے اس کے دو اصولوں کے بارے میں اگر نظری حیثیت سے نہیں تو کم از کم عملاً ایک واضح فیصلہ کر لیا ہے۔ ایک طرف ہندوستان کے نئے آئین کو قبول کر کے انھوں نے مذہبی ریاست کے تصور سے جو بہت سے مسلمان ملکوں میں اب تک فساد کی جڑ بنا ہوا ہے بے تعلقی کا اظہار کیا ہے اور غیر مذہبی ریاست کا جدید مغربی تصور قبول کر لیا ہے۔ دوسری طرف ہندوستانیوں بلکہ اکثر ایشیائی قوموں کی طرح جب وطن اور ریاست کی وفاداری کا دل سے اقرار کرتے ہوئے انھوں نے مغربی تہذیب کے اس اصول کو متفقہ طور پر رد کر دیا ہے کہ ملک یا ریاست کا درجہ مذہب سے بڑھ کر ہے۔ وہ ہمیشہ کی طرح اب بھی مذہب کو برتر قدر مانتے ہیں۔

اب رہے مغربی تہذیب کے دو اور اہم پہلو —— علمی طرزِ فکر اور فرد کی ذہنی اور سماجی آزادی۔ اُن کے بارے میں نہ صرف قدامت پرست مذہبی طبقہ بلکہ جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مسلمانوں کا رویہ بھی مجہول تاریک خیالی کا معلوم ہوتا ہے۔ خواہ عام مسائل ہوں جیسے مذہب اور سائنس کا تعلق اور انفرادی و اجتماعی زندگی میں مذہب کی مداخلت کی حدود، خواہ مخصوص مسائل جیسے عورتوں کی آزادی، عموماً اُن پر بحث کرنے سے پہلو تہی کی جاتی ہے۔ جو لوگ ان مسائل میں ترقی پسندانہ نقطۂ نظر اختیار کریں ان کی عملی مخالفت کم کی جاتی ہے۔ مگر عام مسلمانوں کی خاموش ناراضگی اور

سرد مہری کے چھینٹوں سے ان کی گرمجوشی پر اوس پڑ جاتی ہے۔

یہ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہی ہندوستانی مسلمان جنھوں نے غیر مذہبی جمہوری ریاست کے لبرل اصول کی اس مستعدی سے عملی تائید کی اور چیزوں میں اتنے قدامت پرست ہیں مگر اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ زبان کے بارے میں جو پالیسی کئی ریاستوں میں کانگریسی حکومتوں نے اختیار کی ہے اس سے ان کا تہذیبی ورثہ خطرے میں ہے۔ اس احساس نے اُن کی قدامت پرستانہ جبلتوں کو پھر اسی طرح بیدار کر دیا جیسے مغربی تہذیب کے تسلّط کے خطرے نے پچھلی صدی میں کر دیا تھا۔

اب ہم اس سوال پر پہنچ گئے ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کا رویّہ قومی تہذیب کے بارے میں کیا ہے۔ یہاں ہم اس کا جواب صرف چند لفظوں میں دیں گے۔ اس لیے کہ اگلے دو بابوں میں اس پر اور دوسرے مسائل پر جو ہندوستان میں قومی تہذیب کی موجودہ صورت حال سے تعلق رکھتے ہیں تفصیل سے بحث ہو گی۔

گو ہندوستانی مسلمان اکثریت سے ثبوتی مذہبی عقیدے اور عمل میں اختلاف رکھتے ہیں۔ لیکن بنیادی مذہبی، اخلاقی اور جمالی شعور، سماجی تنظیم، خاندانی زندگی اور عام رہن سہن میں ان میں اور ہندوؤں میں بہت کچھ اشتراک پایا جاتا ہے اور وہ قومی تہذیب کے ہر معقول نقشے میں آسانی سے کھپ سکتے ہیں لیکن انھیں اس احساس سے سخت مایوسی اور پریشانی ہے کہ قومی تہذیب کا جو نقشہ بنایا جا رہا ہے جس کی علامت قومی زبان ہے وہ تنگ نظری کی پالیسی پر مبنی ہے اور اس میں سے وہ عناصر جو مسلمانوں نے پچھلے ساڑھے سات سو سال میں ہندوستانی مسلمانوں کو دیے ہیں خارج کیے جا رہے ہیں۔ اگر ان کو یہ اطمینان ہو جائے کہ قومی تہذیب کی تشکیل میں اس رواداری اور وسعت قلب سے کام لیا جائے گا جس کی تلقین مہاتما گاندھی، ٹیگور اور رادھا کرشنن نے کی ہے تو وہ یاس کی مریضانہ حالت سے نجات پا کر ملک اور قوم کا ایک مفید اور صحت بخش عنصر بن جائیں گے۔

ب

مغلیہ سلطنت کے زوال اور ہندوستانی تہذیب کے انحطاط نے جہاں مسلمانوں کو متاثر کیا وہاں ان ہندوؤں کو بھی کیا جو قومی ریاست اور قومی تہذیب کی تعمیر میں مسلمانوں کے ساتھ شریک تھے اٹھارھویں صدی کے آخر کا زمانہ ہندوؤں کے لیے بھی اخلاقی اور ذہنی پستی کا زمانہ تھا مگر دونوں کے ہاں علمی جمود کے اندر زندگی اور قوت کے چشمے موجود تھے اور تھوڑے ہی دنوں بعد جہاں تک زمانے

کے حالات نے موقع دیا یہ چشمے ایک ایک کر کے اُبلنے لگے۔

بیسویں صدی کے شروع میں ادھر مسلمانوں میں احیائے مذہب کے تصورات نے جو ایک مدت سے ان پر اثر ڈال رہے تھے، ایک عمومی عملی تحریک کی شکل اختیار کی تو ادھر ہندوؤں میں برہمو سماج کی مذہبی اور معاشرتی اصلاح کی تحریک شروع ہوئی۔ مگر ان دونوں میں بہت فرق تھا۔ مسلمانوں کی مذہبی تحریک بغیر خارجی ہیجانات کے اندر سے اٹھی تھی اس لیے خواص تک محدود نہ تھی بلکہ عوام کو بھی اپنے ساتھ لے گئی۔ برہمو سماج کی اصلاحی تحریک نئے زمانے اور نئے حالات کے تقاضے سے پیدا ہوئی تھی جسے صرف ذہنی طبقہ محسوس کر سکتا تھا۔ اس لیے وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوؤں کے طبقے سے آگے نہیں بڑھی۔ مگر مسلمانوں کی تحریک عصر جدید اور مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثرات کو سراسر مضر بلکہ مہلک سمجھ کر ان سے ٹکر لینا چاہتی تھی اس لیے اس کے سامنے بڑی مشکلات تھیں۔ ہندو تحریک ان نئے اثرات کو یا کم سے کم ان میں سے بعض کو مفید سمجھ کر قبول کرنے کو تیار تھی۔ اس لیے اس کا راستہ مقابلتاً سہل تھا۔

برہمو سماج کی ابتدائی تحریک نے جسے آدی برہمو سماج کہتے ہیں عیسائیت اور اسلام کا تھوڑا بہت اثر قبول کیا تھا لیکن اس کی بنیاد ہندویت کے اصولوں پر قائم تھی اور معاشرتی اصلاح میں ایک تدریجی رفتار سے چل رہی تھی۔ اس کی وہ شاخ جو 1866ء میں کیشب چندر سین کی قیادت میں اصل سماج سے الگ ہو گئی عیسائیت سے بہت زیادہ متاثر ہوئی اور اس نے سامی مذاہب کے نمونے کا ایک جداگانہ مذہب بنانے کی اور معاشرتی اصلاح کا کام مجاہدانہ جوش اور انقلابی رفتار سے کرنے کی کوشش کی۔ اس نئی سماج کو جس نے برہمو سماج آف انڈیا کا نام اختیار کیا ہندو سوسائٹی میں زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی اور آپس کے جھگڑوں نے اسے تھوڑے دن کے بعد دو فرقوں میں تقسیم کر کے اور کمزور کر دیا لیکن پھر بھی تعلیم یافتہ ہندوؤں میں معاشرتی اصلاح کا جذبہ پیدا کرنے میں اس نے قابل قدر خدمات انجام دیں۔

کیشب چندر سین کے اثر سے بمبئی میں تعلیم یافتہ ہندوؤں کو مذہبی اور معاشرتی اصلاح کا شوق پیدا ہوا اور انھوں نے کم و بیش برہمو سماج کے نمونے کی ایک انجمن پرارتھنا سماج کے نام سے قائم کی۔ اسے کچھ دن بعد راناڈے کی رہنمائی حاصل ہو گئی جنھوں نے اسے برہمو سماج کی طرح ایک علیحدہ فرقہ بننے نہیں دیا بلکہ عام ہندوؤں کی معاشرتی اصلاح کی ایک زبردست قوت بنا دیا۔

مہادیو گووند راناڈے کی شخصیت جدید ہندوستان کی عظیم ترین شخصیتوں میں سے ہے۔ راناڈے نے تعلیم یافتہ ہندوؤں میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کی اسی طرح کوشش کی جس طرح سرسید نے مسلمانوں میں، اور انھیں سرسید سے زیادہ کامیابی ہوئی۔ نہ صرف دکن میں بلکہ ایک حد تک سارے

ہندوستان میں ہندوؤں کی تعلیمی معاشرتی اور سیاسی بیداری میں راناڈے کا بہت بڑا حصّہ ہے۔ پرارتھنا سماج اور سوشل کانفرنس کے ذریعے سے انھوں نے مخصوص معاشرتی اصلاحات کرنے کے علاوہ تعلیم یافتہ ہندوؤں کے ایک بہت بڑے طبقے میں اصلاح کی ضرورت کا گہرا احساس پیدا کر دیا۔ دکن ایجوکیشن سوسائٹی کے ذریعے سے اپنے صوبے کی عام تعلیم اور سار واجنک سبھا اور دکن سبھا کے ذریعے سیاسی تربیت میں قابل قدر خدمات انجام دیں۔ جن بزرگوں کے ہاتھ سے نیشنل کانگریس کی بنیاد پڑی ان میں راناڈے بھی شامل تھے۔

رام موہن رائے اور راناڈے دونوں تعلیم یافتہ ہندوؤں کے اس لبرل رجحان کے نمائندہ تھے جو مغربی تہذیب کے اثر سے پیدا ہوا تھا کہ ہندوویت کو عہد جدید کی ضرورتوں کے مطابق بنانے کے لیے مروجہ مذہبی عقائد اور معاشرتی اصولوں میں ترمیم اور اصلاح کی ضرورت ہے مگر بہت سے تعلیم یافتہ ہندو ایسے بھی تھے جو مغربی تہذیب کے ایک دوسرے پہلو یعنی قوم پرستی اور وطن پرستی کے جذبات سے زیادہ متاثر ہوتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ روایتی ہندو مذہب اور ہندو تہذیب بجائے خود مکمل اور ہر عہد کی ضرورتوں کے لیے کافی ہے۔ اس میں کسی ترمیم کی ضرورت نہیں بلکہ خود اس کی نئی تعبیر کی ضرورت ہے۔ ہندوستان کی نجات مغرب کی تقلید میں نہیں بلکہ اس کے سیاسی اور ذہنی تسلّط سے آزاد متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کی تعمیر میں ہے۔ قوم سے یہ لوگ ہندوؤں کی جماعت مراد لیتے تھے اور مسلمانوں کو کم و بیش انگریزوں کی طرح بدیسی سمجھتے تھے۔ اس نقطۂ نظر کے سب سے زبردست نمائندے بال گنگا دھر تلک تھے جو دکن میں راناڈے کے حریف اور اس پارٹی کے لیڈر تھے جو ان کی سیاسی اور معاشرتی لبرل تحریک کی مخالف تھی۔

تلک نے اپنی عمومی زندگی ۲۴ برس کی عمر میں 1880ء میں اس طرح شروع کی کہ چند پرجوش نوجوانوں کے ساتھ مل کر ایک پرائیوٹ ہائی اسکول کھولا اور دو اخبار مرہٹہ اور کیسری کے نام سے نکالنے شروع کیے۔ ان لوگوں کی مخلصانہ کوششوں میں بڑی کامیابی ہوئی جس سے ان کے حوصلے بڑھ گئے۔ 1882ء میں انھوں نے دکن ایجوکیشن سوسائٹی اور فرگوسن کالج قائم کر کے مبلّغانہ جوش کے ساتھ زیادہ وسیع پیمانے پر خدمت کرنے کا بیڑہ اٹھایا۔ مگر تلک کی اپنے ساتھیوں سے نہیں بنی۔ اس لیے کہ یہ لوگ راناڈے کی معاشرتی اصلاحی تحریک کے موافق تھے اور تلک اس کے سختی سے مخالف۔ انھوں نے دکن ایجوکیشن سوسائٹی سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے اخباروں کے ذریعے سے رائے عامہ پر اثر ڈال کر ان لوگوں کا ایک علیحدہ حلقہ بنا لیا جو سیاست میں انتہا پسند اور معاشرتی معاملات میں راسخ العقیدہ

ہندو تھے۔ آہستہ آہستہ اس حلقہ کا اثر عمومی زندگی پر بڑھتا گیا۔ اس نے سار و اجنک سبھا پر قبضہ کر لیا اور نیشنل کانگریس میں بھی کافی طاقت حاصل کر لی۔ تلک کے اثر سے کانگریس رفتہ رفتہ اعتدال پسندی سے ہٹ کر انتہا پسندی کی طرف قدم بڑھاتی رہی یہاں تک کہ ۱۹۰۸ء میں گوکھلے جیسے لبرل اسے چھوڑ کر الگ ہو گئے اور اس پر "ہندو قومیت" کے علم برداروں کا تسلط ہو گیا۔ اپنے والہانہ جذبۂ آزادی کی بدولت تلک کو تین بار جیل جانا پڑا اور طرح طرح تکلیفیں اور مصیبتیں اٹھانی پڑیں مگر ان کے دم خم وہی رہے اور وہ اپنی علمی اور عملی جدوجہد سے ملک کو جنگ آزادی کے لیے تیار کرتے رہے۔

تلک کی علمی خدمات بھی اُن کی سیاسی خدمات کی طرح اسی مقصد کے تابع تھیں کہ ہندوؤں کا ان کے ماضی بعید سے ایک زندہ رشتہ قائم ہو جائے اور وہ ہندو تہذیب کی حقیقی روح کو سمجھ کر اسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش کریں۔ وہ سنسکرت کے بہت بڑے عالم تھے۔ انھوں نے انگریزی میں "دی آرکٹک ہوم ان دی ویداز" اور "اوریون" کے نام سے دو محققانہ کتابیں اور مرہٹی میں گیتا رہس کے نام سے بھگوت گیتا کی وہ زبردست شرح لکھی جس نے ہندوؤں کی ذہنی زندگی میں ہلچل ڈال دی اور قومیت کو مذہب کی مضبوط بنیاد پر کھڑا کر دیا۔

ہندو قومیت کو آریہ سماج کی مذہبی اور اصلاحی تحریک سے بڑی تقویت پہنچی۔ یہ تحریک دیانند سرسوتی نے 1905ء میں شروع کی تھی۔ اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ ہندو دھرم سے پورانک عہد کی دُور از کار روایات، پیچیدہ معاشرتی ادارات اور ویدانت کے دقیق اور نازک خیالات کو خارج کر کے صرف ویدک عہد کے سیدھے سادے عقائد اور رسوم کو رہنے دیا جائے اور ان کی بنیاد پر ایک نئی تہذیب قائم کی جائے جو حتی الامکان قدیم ترین ویدک تہذیب کا نمونہ ہو۔

ظاہر ہے کہ جو تحریک خود ہندو تہذیب کے غیر ویدک اثرات کی مخالف ہو اسے اسلامی اور مغربی اثرات کا اور بھی شدت سے مخالف ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کو مذہبی تبلیغ کے ذریعے ہندو بنانا اور ہندوؤں کو قومی تعلیم کے ذریعے منظم کر کے مغرب کی سیاسی اور ذہنی حکومت سے آزاد کرانا بھی آریہ سماج کے مقاصد میں داخل ہو گیا۔ علاوہ اس بلاواسطہ اثر کے جو آریہ سماج نے اپنے فرقہ پر ڈالا اس کا بالواسطہ اثر عام ہندوؤں کے تہذیبی نصب العین پر بہت پڑا اور اس نے ان کی نظروں کو حال اور مستقبل سے ہٹا کر ماضی بعید کی طرف پھیر دیا۔

ہندو مذہب، ہندو فلسفہ اور مخفی علوم کے عقیدے کا معجون مرکب بھی جو تھیوسوفی کے نام سے مسز بسنٹ کے ذریعے ہندوستان پہنچا ہندوؤں کی مذہبی یا تہذیبی بصیرت میں کوئی اضافہ نہ کر سکا لیکن خود

مسز بیسنٹ نے ذاتی طور پر ہندو قومیت کی بڑی خدمت کی۔ قدیم ہند کے روحانی ورثے کی والہانہ تعریف سے انھوں نے ہندوؤں کے دل میں فخرِ قومی کے جذبے کو ابھارا، بنارس میں ہندو کالج قائم کر کے اسے راسخ العقیدہ ہندوؤں کی تعلیم کا ایک اہم مرکز بنا دیا جس نے آگے چل کر ہندو یونیورسٹی کی شکل اختیار کی اور ہوم رول لیگ کو فروغ دے کر ہندوؤں میں ایک عام سیاسی بیداری پیدا کر دی۔

یہ اصلاحی تحریکیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے دراصل ہندو ذہن میں فکر اور ارادے کی بیداری کا نتیجہ تھیں جس نے رومانی جذبات پرستی کے ساتھ مل کر مذہبی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ حقیقی مذہبی بیداری جس کا سرچشمہ فکر، ارادے اور جذبے کے ماورا ایک مخصوص باطنی واردات' ایک بلا واسطہ مشاہدۂ حقیقت ہے' ہندوؤں میں شری رام کرشن پرم ہنس اور ان کے جانشین سوامی وویکانند کی بدولت پیدا ہوئی۔ شری رام کرشن بنگال میں ضلع ہگلی کے ایک گاؤں میں ایک غریب برہمن کے گھر پیدا ہوئے (۱۸۳۶ء) ان کی تعلیم ابتدا میں بہت معمولی ہوئی لیکن بچپن سے ان میں مذہبیت کا ایک نہایت گہرا احساس موجود تھا۔ انھیں مذہبی کتابوں اور گیتوں کے سننے کا غیر معمولی شوق تھا اور اکثر ان پر ایک وجد کی سی حالت طاری ہو جاتی تھی۔ نوجوانی میں وہ تین سال تک پروہت کا کام کرتے رہے اور ۱۹ سال کی عمر میں کالی کے نئے مندر میں جو کلکتے سے چار میل پر دکشنویشور میں بنا تھا پجاری ہو گئے۔

اب ایک زبردست روحانی کشمکش اور کرب، شک و شبہہ، تجسس اور تجربہ کا دور شروع ہوا۔ اس زمانے میں رام کرشن یکے بعد دیگرے مختلف مذہبی طریقوں کے سادھن کے ذریعے تصفیۂ قلب کرتے رہے جس کے دوران میں انھیں کالی، سیتا اور کرشن کا دیدار نصیب ہوا اور یہ محسوس ہوا کہ کرشن ان کے اندر سما گئے۔ پھر انھوں نے ایک سادھو سے ویدانت ادویت فلسفے کا گیان حاصل کیا اور آخر میں ایک مسلمان صوفی سے اسلامی عبادت اور ریاضت کے طریقے سیکھے اور کئی روز تک باقاعدہ نماز پڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ انھیں ایک روز یہ محسوس ہوا کہ رسول مقبول کی حضوری حاصل ہو گئی۔ اس طرح کچھ دن بعد بائیبل کے مطالعے کی برکت سے حضرت مسیح کی زیارت بھی ہوئی۔ سادھن کی منزل سے گزر کر انھوں نے معمولی انسانوں کی طرح لوگوں سے ملنا جلنا شروع کیا۔ دیبندر ناتھ ٹیگور اور کیشب چندر سین سے مبادلۂ خیالات کرنے کے بعد انھیں یہ شعور پیدا ہوا کہ وہ خدا کی طرف سے اس پر مامور کیے گئے ہیں کہ ہندوؤں میں سچی مذہبی روح کو زندہ کریں۔ ۱۸۷۹ء سے اپنی وفات کے وقت (۱۸۸۶ء) تک شری رام کرشن طالبانِ حق کو اسرار و معرفت کی تلقین کرتے رہے اور اپنے بعد اپنے مخلص اور پر جوش چیلوں کی ایک جماعت چھوڑ گئے جس میں سب سے ممتاز سوامی وویکانند تھے۔

سوامی وویکانند اپنے گرو کی وفات کے وقت 23 سال کے تھے۔ ۲ سال بعد انھوں نے مقدس مقامات کی زیارت کے لیے ہندوستان کا دورہ شروع کیا اور پانچ سال کے عرصے میں کوہ ہمالیہ سے لے کر راس کماری تک سارے ملک کو چھان ڈالا۔ اس سفر میں سب سے گہرا اثر جوان کے دل پر پڑا وہ ہندوستانیوں کے انتہائی افلاس اور جہالت کا تھا۔ راس کماری کے مشہور مندر کی زیارت کے بعد سمندر کی ایک چٹان پر کھڑے ہو کر انھوں نے یہ ارادہ کیا کہ اپنی زندگی کو ہندوستان کے کروڑوں غریبوں کی تعلیم اور ان کی مادّی اور روحانی کوشش میں صرف کریں گے۔ اس کے چند روز بعد انھیں خیال آیا کہ مذاہب عالم کی کانفرنس میں، جو شکاگو میں منعقد ہو رہی تھی شرکت کریں۔ ہندوستان کے اس بے نوا فقیر نے اہل دولت اور اہل علم کی اس شاندار محفل میں ہلچل ڈال دی۔ یہ دیکھ کر کہ مغرب کے طالبانِ حق ہند کے روحانی پیام کو کس قدر شوق سے سنتے ہیں، سوامی وویکانند نے کئی سال امریکہ میں قیام کر کے لکچروں کے اور حلقہ ہائے درس کے ذریعے سے ان کو ویدانت کے فلسفے کی تعلیم دی، راج یوگ کے عنوان سے ایک مستقل کتاب لکھی اور کرم یوگ، بھگتی یوگ اور گیان یوگ پر لکچروں کا سلسلہ شائع کیا۔ آخر میں انھوں نے نیویارک میں ایک ویدانت سوسائٹی قائم کر دی۔ اور اپنے چند امریکی چیلوں کی تربیت کر کے انھیں اس کے لیے تیار کر دیا کہ وہ سوامی جی کے ہندوستان واپس چلے جانے کے بعد اس کام کو جاری رکھیں۔ اس عرصے میں وہ دو بار لندن گئے اور سوئٹزرلینڈ اور جرمنی کا سفر کیا۔ لندن میں بھی ان کے معتقدین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی اور جب وہ وہاں سے روانہ ہونے لگے تو سوامی ابھید انند کو ہندوستان سے بلوا کر وہاں چھوڑ دیا تاکہ وہ انگلستان میں تعلیم اور تبلیغ کا کام کرتے رہیں۔

ہندوستان میں سوامی وویکانند کا بڑا شاندار استقبال ہوا۔ انھوں نے پھر سارے ہندوستان کا دورہ کیا۔ اور اب کی بار یہ تلقین کی کہ مذہب کی بنیاد پر جو ہندوستانی تہذیبوں کی جان ہے ہندوؤں کو مغربی طرز پر منظم ہونا چاہیے۔ اور خدمت خلق اور اصلاح معاشرت خصوصاً عورتوں کی تعلیم و ترقی کا کام انجام دینا چاہیے۔ 1897ء میں انھوں نے اپنی تعلیم کو عملی جامہ پہنانے کے لیے رام کرشن مشن کی بنیاد ڈالی، 1899ء میں بیلور کا مٹھ بنوا کر اسے اپنے سلسلے کے سادھوؤں کا مستقل مرکز قرار دیا اور اسی سال الموڑے میں ادویت آشرم قائم کیا۔ اس زمانے میں ان کی صحت ابتر حالت میں تھی اور ان کو یقین تھا کہ چند سال سے زیادہ زندہ نہیں رہیں گے۔ اس لیے مغرب میں اپنے تعلیمی کام کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے وہ دوبارہ امریکہ روانہ ہو گئے۔ یہاں انھوں نے کیلیفورنیا کے مقام پر سینٹا کلارا میں شانتی آشرم قائم کیا۔ اور سین فرانسسکو، اوک لینڈ اور المیڈا میں ویدانت کی تعلیم کے نئے مرکز کھولے۔ وہاں سے 1900ء

میں مذاہب کی کانفرنس میں شرکت کرنے کے لیے پیرس گئے اور وہاں سے مصر ہوتے ہوئے ہندوستان واپس آئے اور یہاں پہنچتے ہی پھر اپنا تبلیغی دورہ شروع کر دیا۔ جب صحت نے بالکل جواب دے دیا تو بیلور کے مٹھ میں مقیم ہو کر تعلیم ویدانت کا کام کرتے رہے۔ یہاں تک کہ 1902ء میں دنیا سے رخصت ہو گئے۔

ویدانت کے فلسفے کی ایک اور نئی تعبیر جو ذہنی کاوش اور باطنی واردات کے امتزاج سے پیدا ہوئی، ہمارے زمانے میں شری آربندو گھوش نے پیش کی ہے۔ آربندو گھوش 1872ء میں کلکتے میں پیدا ہوئے تھے۔ 7 برس کی عمر سے 21 برس کی عمر تک ان کی ساری تعلیم انگلستان میں ہوئی۔ اور ہندوستان واپس آنے کے بعد وہ 13 برس تک ریاست بڑودہ میں ملازم رہے۔ اس زمانے میں انھوں نے سنسکرت سیکھی اور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کا گہرا مطالعہ کیا۔ 1906ء میں جب تقسیم بنگال کے خلاف ایجی ٹیشن کا زور تھا وہ ترک ملازمت کر کے کلکتے میں نیشنلسٹ تحریک کے ایک ممتاز لیڈر بن گئے۔ زیادہ تر انھیں کے اصرار سے نیشنلسٹ پارٹی نے سودیشی اور عدم تعاون کا پروگرام اختیار کیا جو آگے چل کر کانگریس کا پروگرام بن گیا۔ آربندو گھوش پر یکے بعد دیگرے کئی مقدمے چلائے گئے۔ ایک مقدمے کی تحقیقات کے دوران میں انھیں سال بھر علی پور جیل میں رہنا پڑا۔ اس زمانے میں ان کے دل پر ایک گہری مذہبی واردات گذری۔ انھوں نے سری کرشن کی زیارت کی اور ان کی طرف سے یہ پیام پہنچانے پر مامور ہوئے کہ ہندوستان کے لوگوں کو سناتن دھرم کی اور اس کے ذریعے سے دنیا کی خدمت کے لیے اٹھنا چاہیے لیکن آربندو گھوش کو یقین تھا کہ ہندو ملک کی آزادی اور دھرم کی ترقی کی کوشش میں اسی وقت کامیاب ہو سکتے ہیں جب وہ روحانی ارتقا کی ایک بلند تر منزل پر پہنچ جائیں۔ چنانچہ روحانی ارتقا کی حیثیت اور اس کی عملی تدابیر پر غور کرنے کے لیے وہ جنوبی ہند کے مقام پانڈیچری میں جو فرانسیسی عملداری میں واقع ہے گوشہ نشین ہو کر ریاضت اور مراقبے میں مصروف ہو گئے اور آخر دم تک مصروف رہے۔ 1914ء سے 1921ء تک وہ آریہ نام ایک رسالہ نکالتے رہے۔ جس میں ان کی مہتم بالشان کتاب "حیات ربانی" باقساط شائع ہوتی رہی۔ تھوڑے دن ہوئے یہ نظر ثانی اور ترمیم کے بعد تین جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ ان کی شرح بھگوت گیتا کا پہلے ذکر آ چکا ہے۔

شری آربندو گھوش کا ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقہ پر بہت گہرا اثر ہے۔ ان کے دقیق فلسفیانہ خیالات کو سمجھنے والے بہت کم ہیں۔ مگر ان کی شخصیت کی عزت اور محبت سب کے دل میں ہے اور یہ ان قوتوں میں سے ہے جو ہندوؤں میں احساس فکر اور مقصد کی وحدت پیدا کر کے ہندو قومیت کو تقویت

پہنچا رہی ہیں۔

ہندوؤں کی جن ذہنی تحریکوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں ہم کو دو مختلف رجحانات نظر آتے ہیں۔ ایک آزاد خیالی لبرلزم کا رجحان جو مذہب میں انتخابیت، معاشرت میں جدت اور سیاست میں اعتدال پسندی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اور دوسرا قدامت پسندی کا رجحان جس نے دو صورتیں اختیار کیں۔ ایک میں ویدک مذہب اور معاشرت کی طرف لوٹنے کی تاکید کی گئی، دوسری میں ویدانت کے فلسفے کو مذہبی زندگی کی بنیاد بنانے اور اسے پورانک ہندو مذہب سے ہم آہنگ کرنے پر اور ہندو نظام معاشرت کو بدلے بغیر اس کی روح کے بدلنے پر زور دیا گیا تھا۔ سیاست میں سب قدامت پسندوں کا مسلک ایک تھا یعنی برطانوی حکومت کی مخالفت، ہندو قومیت کی تعمیر۔ کچھ دن تک لبرل اور قدامت پسند عناصر میں کشاکش رہی یہاں تک کہ بیسویں صدی کے شروع میں قدامت پسندوں کو عمومی زندگی پر تسلط حاصل ہو گیا۔ اور لبرل ایک چھوٹی سی جماعت بن کر رہ گئے، جس کا دائرۂ اثر ذہنی طبقے تک محدود تھا۔ ہندوستانی قومیت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قدامت پسندوں کا غلبہ اس لحاظ سے اچھا تھا کہ انھوں نے آزادی کے جذبے کو زیادہ گہرا اور تیز کر دیا۔ لیکن قدامت پسندوں کا قومیت کا تصور لبرل تصور سے زیادہ گہرا، جاندار اور قوت آفرین ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے زیادہ تنگ یعنی صرف ہندوؤں تک محدود تھا۔ اس لیے اس نے متحدہ ہندوستانی قومیت کے خیال کو کمزور کر دیا۔

مگر خوش قسمتی سے تین جلیل القدر ہندوؤں نے جن میں سے ایک شاعر تھا۔ دوسرا فلسفی اور تیسرا معلم اخلاق ہندویت کو عالمگیر انسانیت میں سمو کر ہندوؤں میں اتنی وسعت نظر پیدا کر دی کہ وہ مسلمانوں اور دوسری غیر ہندو قوموں کے ساتھ مل کے متحدہ قومیت کی تعمیر کر سکیں۔ ان تینوں کے نام اور ان کے کام سے نہ صرف ہندوستان بلکہ ساری مہذب دنیا میں ہر تعلیم یافتہ آدمی واقف ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ دکھانا ہے کہ اس کی وجہ سے ہندوؤں کے تصور قومیت میں کس حد تک لچک اور وسعت پیدا ہوئی۔

شاعر ٹیگور نے اپنا نقطۂ نظر اپنی کتاب "وسیع تر ہندوستان" میں پیش کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان کی تاریخ صرف ہندوؤں کی تاریخ نہیں ہے۔ صدیوں پہلے مسلمان اپنی مذہبی اور تہذیبی میراث لے کر آئے اور اس تاریخ کا ایک جز بنے۔ اب انگریز اپنا تہذیبی سرمایہ لے کر آئے ہیں اور اس تاریخ کا جز بن رہے ہیں۔ نیا ہندوستان کسی ایک مذہب یا ایک نسل کے لوگوں کی جاگیر نہیں ہے یہاں مختلف مذہبوں اور تہذیبوں کو مل کر امن و محبت کی ہم آہنگ زندگی بسر کرنا ہے۔ اس امن کا قائم کرنا،

اس محبت اور ہم آہنگی کا پیدا کرنا بھی ہندوستان کا بڑا مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے ٹیگور نے اپنی سی کوشش کی۔ ان کی بین الاقوامی یونیورسٹی وشوا بھارتی کا جو انھوں نے شانتی نکیتن میں قائم کی مقصد یہی ہے کہ ایشیا اور یورپ کی تہذیب کے بہترین نمائندے ایک جگہ جمع ہو کر عالمگیر برادری کی ایک فضا پیدا کر دیں جس کے اندر نوجوان ہندوستانی پرورش پائے۔

فلسفی رادھا کرشنن ایک لحاظ سے "ہندو قومیت" کے سب سے زبردست علم بردار ہیں۔ انھوں نے قدیم ہند کی مختلف مذہبی اور تہذیبی تحریکوں ویدک ہندو تحریک، پورانک ہندو تحریک اور عہد وسطٰی کی ویدانتک تحریکوں کی تعبیر اس طرح کی کہ انھیں ایک ہی سلسلۂ فکر کی مختلف کڑیاں، اور ایک ہی روح اجتماعی کی نشو و نما کی مختلف منزلیں ثابت کر دیا۔ اور ہندوؤں کی رسوم و عبادات، اخلاق و معاشرت کو اس رنگ میں پیش کیا کہ وہ اُن کے مرکزی تصور کائنات کا منطقی نتیجہ معلوم ہونے لگے۔ انھوں نے ہندوؤں کو یہ احساس دلا کر کہ انھیں اس مادہ پرستی اور خود غرضی کے تاریک زمانے میں دنیا کو مذہب و اخلاق کی روشنی دکھانی ہے، ان کے لیے زندگی کا ایک بلند اور ولولہ انگیز نصب العین فراہم کر دیا اور ان کے اندر خودداری اور افتخار قومی کی روح پھونک دی۔ لیکن اسی کے ساتھ اس بات کی تاکید کی کہ احیائے ماضی کے رجعت پسندانہ تصور کو چھوڑ کر زمانۂ حال سے مصالحت کی کوشش کریں۔ ایک طرف انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ قوم کے لیے اپنی تاریخ سے ایک زندہ رشتہ قائم رکھنا ضروری ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی جتا دیا کہ تاریخ کے کسی گزرے ہوئے دور کو واپس لانے کی لاحاصل کوشش نہیں کرنی چاہیے بلکہ پوری قومی تاریخ کے مطالعے سے زندگی کے ابدی اصول اخذ کر کے ان کی بنیاد پر نئی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اور نئی قوتوں سے کام لیتے ہوئے ایک نیا دورِ حیات تعمیر کرنا چاہیے۔

مگر ان تصورات کو قوت سے فعل میں لانا، فکر کو عمل کا جامہ پہنانا، ہندو قومیت کو ایک زندہ حقیقت بنا دینا اور اس کو وسعت اور مسلم قومیت کے ساتھ امتزاج دے کر ہندوستانی قومیت بنانے کی کوشش کرنا اس شخص کا کام تھا جو گوتم بدھ کے بعد ہندوستان کا سب سے بڑا معلم اخلاق ہے، جس نے اجتماعی زندگی کی ہر شاخ سیاست، معیشت اور معاشرت کو اصول اخلاق کا مدرسہ اور معمل بنا دیا۔

مہاتما گاندھی نے ملک کی سیاسی رہنمائی میں جو خدمات انجام دیں ان کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ یہاں یہ دکھانا ہے کہ گاندھی جی کی سیاسی جدوجہد محض ایک شاخ ہے انسانیت کے روحانی اور اخلاقی اصلاح کے اس عظیم الشان کام کی جس کا بیڑا انھوں نے اٹھایا تھا۔ اُن کی جدوجہد کا پہلا مقصد ہندوستان کی آزادی تھی۔ اس لیے کہ ان کے خیال میں آزاد ہندوستان ہی ان عظیم الشان اخلاقی مقاصد کو جس کی

انھوں نے تلقین کی حاصل کر سکتا تھا اور اپنی مثال سے دوسری قوموں کو اُن کے حصول پر آمادہ کر سکتا تھا۔

ابتدا میں انھوں نے اپنے اعلا مقصد یعنی عدم تشدّد کے ذریعے حق کی معرفت کا نصب العین ہندوؤں کے سامنے پیش کیا اس لیے کہ وہ اسے ہندوؤں کے فلسفۂ زندگی کا مظہر سمجھتے تھے۔ ان کی روحانی واردات کے آئینے میں مطلق حقیقت حق کی شکل میں نظر آئی تھی۔ اس لیے تلاش حق ان کے ہاں سب سے بڑی اخلاقی قدر رکھتی ہے۔ اسے زندگی کے ہر میدان میں خواہ وہ سیاسی ہو یا سماجی یا معاشی اس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے کہ اچھے مقاصد کے لیے اچھے اور پاک ذریعے اختیار کیے جائیں۔ اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہر قسم کا شدید اور بے قابو جذبہ ہے جس کے لیے مہاتما جی نے تشدّد کی عام اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ حق کے پرستار کو خیال، قول اور فعل میں عدم تشدّد برتنے کی عادت ڈالنی چاہیے۔

گاندھی جی کی تعلیم سے کہیں زیادہ ان کی شخصی مثال نے ہر طبقے کے بہت سے ہندوؤں میں ضبط نفس، ایثار، رواداری اور محبت کی ایک نئی روح پھونک دی اور انھیں آزادی اور ترقی کی پُرامن جدوجہد کے لیے تیار کر دیا۔

لیکن مہاتما گاندھی نے اپنے حق اور عدم تشدّد کے پیام کو اور جنگ آزادی کی دعوت کو صرف ہندوؤں تک محدود نہیں رکھا۔ ان کے دل میں اس قدر وسعت تھی کہ وہ سب اقلیتوں کو جن میں مسلمان بھی شامل تھے اسی طرح اپنا سمجھتے تھے جیسے ہندوؤں کو اور ان کی نظر اتنی دُوربین تھی کہ انھیں صاف نظر آتا تھا کہ ہندوستان تبھی آزاد ہو سکتا ہے اور آزاد رہ سکتا ہے جب ملک کی سب سے بڑی اور سب سے جاندار اقلیت ہندوستانی قوم کے جسم نامی کا گوشت پوست بن جائے۔ چنانچہ انھوں نے ہندو قومیت اور مسلم قومیت کے امتزاج سے ہندوستانی قومیت کی تعمیر کو اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنا لیا۔

سیاسی وحدت کی بنیاد کو مضبوط کرنے کے لیے گاندھی جی نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ وہ جانتے تھے کہ ہندوستان کی تاریخ میں تہذیبی ہم آہنگی کا سب سے اہم عنصر مذہبی ہم آہنگی رہی ہے۔ قرآن مجید کا مطالعہ کرنے کے بعد ان کو یقین ہو گیا تھا کہ اسلام کی مذہبی روح اور ہندویت کی حقیقی روح اگر بالکل ایک نہیں تو ایک دوسرے سے قریب ضرور ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اپنی صبح و شام کی پرارتھنا (عبادت) کے لیے جس میں زیادہ تر ہندو شریک ہوتے تھے جو دعائیں منتخب کیں ان میں قرآن مجید کی دو سورتیں بھی تھیں یہ ایک علامت تھی اس یک جہتی کی جو وہ

مسلمانوں کے ساتھ رکھنا چاہتے تھے۔ اس کی بدولت کم سے کم چند سال کے لیے ملک میں مذہبی ہم آہنگی کی وہی فضا قائم ہوگئی جو بھگتی کی تحریک کے جلیل القدر پیشواؤں کبیر اور نانک نے اپنے زمانے میں قائم کردی تھی۔ اگرچہ کانگریس اور مسلم لیگ کے ناشدنی جھگڑوں نے جس کی انتہا ملک کی تقسیم پر ہوئی اس فضا کو برباد کردیا تاہم مجرد یہ امر کہ ہمارے زمانے میں یہ فضا ایک مرتبہ پیدا ہوگئی تھی ظاہر کرتا ہے کہ خالص مذہب جو سیاسی آلودگیوں سے پاک ہو ہندوؤں اور مسلمانوں میں فصل پیدا کرنے کے بجائے انھیں ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے۔

مہاتما گاندھی نے اور ان کے زیر اثر نیشنل کانگریس نے جو تہذیبی پالیسی اختیار کی اس کا مرکز قومی زبان ہندوستانی تھی۔ سارے ہندوستان کے لوگوں سے برسوں کے سابقے سے انھوں نے یہ جان لیا تھا کہ ہندوستانی (جو ہندی اور اردو کی سادہ شکل کا نام ہے) شمالی اور وسطی ہند کے بڑے حصے میں دس کروڑ آدمیوں کی مادری زبان ہے اور ملک کے دوسرے خطوں میں کروڑوں آدمی اسے بولتے اور سمجھتے ہیں۔ اس لیے اُن کی تحریک سے کانگریس نے یہ اعلان کردیا کہ قومی زبان ہندوستانی ہوگی اور دیوناگری اور فارسی دونوں طرح کے رسم الخط میں لکھی جائے گی۔ اس تہذیبی پالیسی کی بہت سے ہندوؤں نے بڑی مخالفت کی لیکن تعجب کی بات ہے کہ زیادہ شدید مخالفت مسلم لیگی مسلمانوں کی طرف سے ہوئی حالانکہ یہ پالیسی خاص طور پر مسلمانوں کو مطمئن کرنے کے لیے اختیار کی گئی تھی۔ بہرحال اس تہذیبی تنگ نظری نے جو دونوں طرف سے اختیار کی گئی مہاتما گاندھی اور قوم پرور ہندو مسلمان لیڈروں کی پیدا کی ہوئی دوستانہ فضا کے دھوئیں اڑا دیے اور سارے ملک میں فرقہ وارانہ فساد کی آگ بھڑکا دی۔

ان مہلک ہنگاموں کی وجہ سے گاندھی جی کو تحریک آزادی کے عظیم الشان مقصد میں حیرت انگیز کامیابی حاصل ہونے پر بھی پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ گو انھوں نے بتیس سال کے مختصر زمانے میں ہندوستان کو اس زبردست سلطنت کی محکومی سے نجات دلا دی جو اس زمانے کے شروع میں دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھی لیکن اس کی قیمت یہ ادا کرنی پڑی کہ ہندوستان کا رقبے کے لحاظ سے چوتھائی اور آبادی کے لحاظ سے پانچواں حصہ کٹ کر پاکستان کی مستقل ریاست کی شکل میں الگ ہوگیا۔

تقسیم ہند اور اس کے متعلق فسادات کی وجہ سے جو فضا ہندوستان میں پیدا ہوگئی تھی اس میں بہت سے ہندو مہاتما گاندھی کی تہذیبی مصالحت کی پالیسی سے پھر گئے اور ان کی وفات کے بعد

آئین ساز اسمبلی کی اکثریت نے جس میں بہت سے کانگریسی ممبر شریک تھے ہندی کو دیوناگری رسم الخط کے ساتھ ہندوستان کی قومی زبان قرار دیا اگرچہ یہ شرط رکھی کہ ہندی کو عام بول چال کی زبان ہندوستانی سے قریب رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

زبان کے متعلق دفعات قومی دستور کا جزو بن گیئں تو ان کے مخالفین نے جن میں مسلمان بھی شامل تھے چاروناچار ان کو تسلیم کر لیا۔ ہندی کے پرجوش علمبرداروں نے تالیف قلوب سے جس کی ایسے موقعوں پر ضرورت ہوتی ہے کام نہیں لیا جس کی وجہ سے نہ صرف اردو بلکہ اور علاقائی زبانو کے دائرۂ اثر میں بھی لسانی اقلیتیں اپنے علاقے کی اکثریت سے نالاں ہیں۔ ہم اگلے باب میں زبان کے مسئلے پر مفصل بحث کریں گے اور یہ بتائیں گے کہ اس کی وجہ سے جو غیر ضروری تناتنی پیدا ہو گئی ہے وہ کیونکر دور ہو سکتی ہے۔

یہاں ہم اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ ہمارے ملک کی تہذیبی زندگی میں ایک اور محاذ پر بھی بڑی تناتنی ہے جو لسانی کشمکش سے کہیں زیادہ خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ محاذ وہ ہے جہاں ہماری قوم کے قدامت پسند اور جدت پسند عناصر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں۔ علاوہ جن سنگھ، ہندو مہا سبھا، اور رام راجیہ پریشد کے جو ہندو قومیت کی قدامت پسندانہ روایات کے حامل ہیں۔ خود کانگریس کے دائرۂ اثر کے اندر پکّے گاندھی وادی بہت سے مسائل میں اس لبرل گروہ سے شدید اختلاف رکھتے جو آج کل برسر حکومت ہے۔ یہ شدید اختلافات جو پرانے رفیقوں میں ہیں بظاہر زیادہ خطرناک نہیں۔ اس لیے کہ باہمی محبت اور عزت کے جذبات ان کو ایک حد سے آگے نہیں بڑھنے دیتے۔ لیکن جب تک دونوں فریقوں کے نظریات میں مصالحت نہ پیدا ہو اس وقت تک ایک ہم آہنگ قومی تہذیب کی تعمیر کے ذریعے قومی وحدت کا ایک مستحکم قلعہ بنانے کا کام اس تیز رفتاری اور صحیح طریقے سے نہیں ہو سکتا جس کی ضرورت ہے۔

دسواں باب

موجودہ صورتِ حال

تہذیبی وحدت کے امکانات

۱

اگر ہم ہندوستان کی تہذیبی زندگی کی موجودہ صورتِ حال پر نظر ڈالیں تو یہ دکھائی دیتا ہے کہ گو کثرت میں وحدت کا پرانا نقش اب تک قائم ہے لیکن وحدت کی زمین کا رنگ بہت ہلکا پڑ گیا ہے اور کثرت کے سطحی رنگ زیادہ ابھر آئے ہیں۔ اگر ہم نے جلد سے جلد کوشش کر کے جس میں شاید زمین تصویر کو نمایاں کرنے پر زیادہ زور دینا پڑے گا نقش کی اصلی ہم آہنگی کو دوبارہ قائم نہ کیا تو اندیشہ ہے کہ یہ نازک ہم آہنگی ہمیشہ کے لیے مٹ جائے گی۔

آئیے اب ان قوتوں کا جائزہ لیں جو اس وقت ملک کی تہذیبی وحدت کی موافقت یا مخالفت میں کام کر رہی ہیں اور یہ دیکھیں کہ اوّل الذکر کو تقویت پہنچانے اور آخر الذکر کو روکنے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے۔

ناسازگار عوامل پر نظر ڈالی جائے تو ہندوستان کی تہذیبی وحدت میں سب سے بڑی رکاوٹ زبانوں کا اختلاف ہے۔ باہر والوں کو جب یہ بتا دیا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ۱۴ علاقائی زبانیں ہیں اور ان کے علاوہ بہت سی بولیاں ہیں جو چار مختلف لسانی خاندانوں سے تعلق رکھتی ہیں تو انھیں یہ خیال ہوتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ ایک نہیں بلکہ یورپ والوں کی طرح بھانت بھانت کے لوگوں کا مجموعہ ہیں اور یہ سب اپنی اپنی تہذیبیں رکھتے ہیں جن میں صرف چند عناصر مشترک ہیں لیکن ہم کہہ چکے ہیں کہ گو ہندوستان میں زبانوں کا اختلاف یورپ کے برابر اور لباس و غذا، رہن سہن کا اس سے بھی زیادہ ہے لیکن روحانی اور اخلاقی تصورات اور سماجی اداروں کے اشتراک کی وجہ سے یہاں ایک اندرونی وحدت موجود ہے جو یورپ کو نصیب نہیں۔ پھر بھی اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ زبانوں کے فصل کی بدولت ہندوستان کے مختلف حصّوں کے لوگ

عام طور پر مذہبی سطح کے سوا اور جس سطح پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اجنبیوں کی طرح ملتے ہیں۔ کوئی شخص جو ہندی علاقے کے باہر کا رہنے والا ہے اگر انگریزی یا ہندوستانی نہیں جانتا تو وہ اپنے لسانی خطے کے سوا ہر جگہ لوگوں کو اپنی بات سمجھانے یا ان کی بات سمجھنے میں سخت دقت محسوس کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اگر وہ نئے خطے میں تھوڑے دن رہے تو مقامی زبان ٹوٹی پھوٹی بولنے لگتا ہے اور روزمرہ کی زندگی میں اچھی طرح کام چلا سکتا ہے لیکن مذہبی عقیدے اور تصور زندگی کے عام اشتراک کے باوجود وہ اپنے آس پاس کے لوگوں سے دل سے نہیں مل سکتا۔ اس لیے کہ گہرے خیالات کے مبادلے کے لیے کوئی ذریعہ موجود نہیں اس لیے جب تک قومی زبان سارے ملک میں نہ پھیل جائے موثر تہذیبی وحدت کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔

لیکن محض زبانوں کا اختلاف ہندوستان کی وحدت کے لیے اتنا خطرناک نہ ہوتا اگر اس کے اندر لسانی فرقہ واریت جو اکثر جارحانہ وطنیت کی حد تک پہنچ جاتی ہے گھلی ہوئی نہ ہوتی۔ یہ زہر ہمارے جسم اجتماعی کے اندر ایسا ہے کہ لسانی ریاستوں کی تحریک جو عقلی، تاریخی اور عملی ہر پہلو سے جائز اور مناسب ہے ملک کے بہی خواہوں کے لیے سخت اندیشے کا باعث بن گئی ہے۔

غلط فہمی سے بچنے کے لیے ہم اس بات کو صاف کیے دیتے ہیں کہ لسانی فرقہ واریت کا مفہوم ہمارے نزدیک کیا ہے۔ ہندوستان کے کسی حصے میں اگر لوگ ایک خاص زبان بولتے ہیں تو ان کے اندر ایک جماعت یا فرقہ ہونے کا احساس قدرتی ہے اور اس میں کوئی ناجائز بات نہیں لیکن اگر اس کے ساتھ یہ جذبہ بھی موجود ہو کہ مادر وطن کے اور فرزند جو اسی علاقے میں یا پڑوس کے علاقے میں رہتے ہیں محض اس لیے کہ ان کی زبان دوسری ہے غیر ہیں (لفظ غیر کے بدترین معنی میں) تو یہ لسانی فرقہ واریت کہلائے گی جو قومی وحدت کے لیے مضر اور اس بنا پر قابلِ اعتراض ہے۔ مگر اس سے کہیں زیادہ مضر اور قابلِ اعتراض لسانی اکثریت کا یہ رجحان ہے کہ اقلیت کی زبان اور تہذیب کے تحفظ و ترقی کے لیے جو سہولتیں دینے کی ہندوستان کے آئین میں ضمانت کی گئی ہے (جن میں بچوں کی ابتدائی تعلیم مادری زبان کے ذریعے سب سے اہم ہے) وہ نہ دی جائیں یا سرکاری نوکری وغیرہ کے معاملے میں اقلیت اور اکثریت کے لوگوں میں تفریق برتی جائے۔ یہی جارحانہ وطنیت ہے جس سے یہ اندیشہ پیدا ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جب لسانی ریاستیں بنیں تو ہر ریاست میں لسانی اقلیتوں کے حقوق پامال ہونے لگیں۔ چنانچہ جب کبھی لسانی ریاستوں کا مسئلہ اٹھتا ہے تو سب سے تناتنی اور نزاع سرحدی علاقوں میں ہوتی ہے جہاں دو یا زیادہ لسانی جماعتیں اس بات کے لیے ایجی ٹیشن

کرتی ہیں کہ ان کا وطنِ مالوف اس ریاست میں شامل کرلیا جائے۔ جہاں ان کی زبان سرکاری زبان ہوگی۔ اگر ہر سرحدی علاقے کی کل جماعتوں کو یہ اطمینان دلایا جاسکے کہ وہ علاقہ کسی ریاست میں بھی چلا جائے سب جماعتوں کے ساتھ ایک سا برتاؤ ہوگا۔ اور ان کے آئینی حقوق محفوظ رہیں گے تو لسانی ریاستوں کے راستے سے ایک بہت بڑی رکاوٹ دور ہوجائے گی۔

مگر خوش قسمتی سے ایک سازگار قوت ایسی موجود ہے جس سے یہ امید ہوتی ہے کہ لسانی فرقہ واریت کے افسوسناک نتائج اس انتہا تک نہیں پہنچنے پائیں گے کہ ملک کی وحدت کا شیرازہ بکھر جائے۔ ہماری قومی یعنی مرکزی حکومت کو بڑی حد تک ان سب خطوں اور جماعتوں کا اعتماد حاصل ہے جن میں لسانی ریاستوں کے سوال پر باہمی نزاع ہے اور وہ سب آپس کے جھگڑوں کو طے کرنے میں مرکز کی رہنمائی قبول کرنے کو تیار ہیں۔ یہ حقیقت میں بہت بڑی قوت ہے اور اگر مضبوطی کے ساتھ ساتھ موقع شناسی برتتے ہوئے اس سے کام لیا جائے تو یہ اس بات کی ضامن ہوسکتی ہے کہ سب ریاستوں میں معقول لسانی پالیسی اختیار کی جائے گی جس سے ہر ریاست میں اور سارے ملک میں ہم آہنگی کی فضا پیدا ہوسکے گی۔

ایک اور قومی عامل جو ہندوستان میں تہذیبی اتحاد پیدا کرنے کا کام کر رہا ہے سیاسی تصورات کی وحدت ہے جس نے پچھلے ساٹھ ستر برس کے اندر ہندوستان میں نشو و نما پائی ہے۔ انگریزی حکومت سے ہندوستان کو جو نقصان بھی پہنچا ہو اس کی تلافی ایک نعمت سے ہوجاتی ہے جو ایک آزاد جمہوریت پسند قوم کے سابقے سے حاصل ہوئی ہے اور وہ جدید جمہوریت کی نظری تعلیم اور عملی تربیت ہے جو ہندوستان کو انگریزوں سے ملی ہے۔ اگرچہ جمہوریت کا فلسفیانہ مطالعہ اور وہ روشن خیالی اور لبرل نقطۂ نظر جو اس مطالعہ سے پیدا ہوا ہے ایک چھوٹے سے تعلیم یافتہ طبقے تک محدود ہے۔ لیکن عام لوگوں کو لارڈ رپن کے وقت سے جب مقامی حکومت خود اختیاری کا پہلا قدم اٹھایا گیا تھا اب تک نمائندہ حکومت کے کام چلانے طریقوں کی عملی ٹریننگ روز بروز زیادہ بڑے پیمانے پر ملتی رہی ہے اور اس نے ان کے سیاسی نقطۂ نظر میں وہ یکسانی پیدا کردی ہے جو نہ صرف مشرقی ملکوں میں نایاب ہے بلکہ مغربی ملکوں میں بھی آج کل بہت کمیاب ہے۔

اس کے علاوہ جدید مغربی تہذیب کے اور اثرات بھی ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے کی زندگی اور ان کی فکر میں ایک مشترک عنصر کی حیثیت سے وحدت آفرین قوت کا کام دیتے ہیں۔ اعلا ذہنی سطح پر صرف انگریزی زبان ہی ہندوستان کے مختلف حصوں کے لوگوں میں مبادلۂ خیال کا ذریعہ

رہی ہے اور غالباً ابھی ایک عرصہ تک رہے گی یہاں تک کہ ہندی سارے ملک میں رائج ہوجائے اور اتنی ترقی کرلے کہ علمی خیالات کو صحت اور وضاحت کے ساتھ ادا کرسکے۔ اس کے علاوہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ جس نے پچھلی صدی کے آخر میں دساوری انگریزی تہذیب کی اندھی تقلید چھوڑ کر ٹکسالی تہذیب کے بہترین عناصر کو اپنے اندر جذب کرنا شروع کردیا تھا اس کی کوشش کر رہا ہے کہ مغرب کے عملی طرزِ خیال، لبرل نقطۂ نظر اور حیاتی معاشی قدروں کی مناسب قدر شناسی کو اپنی ذہنی زندگی کا جزو لاینفک بنالے۔

معقول جدت پسندی کا یہ نیا رجحان اگر قومی زندگی کے ساتھ مطابقت پیدا کرلے تو مختلف تہذیبی جماعتوں کے لیے مرکزِ اتحاد بن سکتا ہے۔ اور ایک ہم آہنگ قومی تہذیب کی تعمیر میں مدد دے سکتا ہے۔ مگر اس سے بھی زیادہ اہمیت جدید مغربی تہذیب کے بنیادی اصولوں کا اختیار کرنا ہماری سیاسی اور معاشی ترقی کے لیے رکھتا ہے۔ اس لیے کہ یہی وہ اصول ہیں جن کی بنا پر ہماری غیر مذہبی جمہوری ریاست اور منصوبہ بندی کی معیشت تعمیر کی جاسکتی ہے۔

آخر میں ہم ہندوستان کی تہذیبی وحدت کے ایک اور سازگار عامل کا ذکر کریں گے جس کی اہمیت دوسرے عوامل سے کم نہیں ہے اور یہ روحانی اخلاقی اور سماجی تصورات کا وہ اشتراک ہے جو ہندو مذہب کی سچی روح نے ہندوستان کی ایک بڑی اکثریت میں کم و بیش پیدا کردیا ہے اور جو ایک مشترک قومی زبان کے پھیلنے اور اختلافِ زبان کے پردے اٹھ جانے کے بعد اور بھی نمایاں ہوجائے گا۔ اس وقت قومی تہذیب کا مسئلہ بس اتنا رہ جائے گا کہ ہندو اکثریت اور غیر ہندو اقلیتوں کے تہذیبی تصورات میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ جہاں تک چھوٹی اقلیتوں سکھوں، عیسائیوں، اور پارسیوں کا تعلق ہے یہ بات مسلمہ ہے کہ انھوں نے ہندوؤں کے ساتھ تہذیبی ہم آہنگی پیدا کرلی ہے یا تھوڑے عرصے میں کرلیں گے۔ البتہ سب سے بڑی اقلیت یعنی ساڑھے تین کروڑ سے زیادہ مسلمانوں کے بارے میں، جن کی تعداد ملک کی آبادی کی 10 یا 11 فی صدی ہے، بہت سے لوگوں کو شبہ ہے کہ وہ ہندوستان کی تہذیب کے آیندہ نقشے میں اچھی طرح کھپ نہ سکیں گے۔ ان مشککوں کو اس دلیل سے تشفی نہیں ہوتی کہ جیسے مسلمان ایک بار ہندوؤں سے مل کر ہندوستانی تہذیب بنا چکے ہیں اسی طرح پھر بنا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ سنہ 1937ء کے بعد مسلم لیگ نے ہندوستان کی تقسیم کے لیے جو مقدمہ تیار کیا تھا اس کا سارا مدار اس پر تھا کہ مسلمانوں کی تہذیب ہندوؤں کی تہذیب سے بنیادی طور پر مختلف ہے اس لیے ان کی حیثیت ایک جداگانہ قوم کی ہے یا ہونی چاہیے۔ چنانچہ

یہ بہت ضروری ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے موجودہ تہذیبی حالات پر نظر ڈال کر دیکھیں کہ اُن میں ہم آہنگی پیدا ہونے کا کس حد تک امکان ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ تہذیبی جائزہ کس طرح لیا جائے۔ جہاں تک محسوس مظاہر تہذیب کا تعلق ہے ہر شخص اگر ذرا توجہ سے کام لے ان کا مشاہدہ کر سکتا ہے لیکن تہذیب کی غیر محسوس روح اور اس کے نفسی اور ذہنی عناصر کا ادراک نہایت مشکل کام ہے۔ خصوصاً اس زمانے میں جب ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب دونوں کشمکش اور تغیر کے دور سے گزر رہی ہیں۔ اس کام کو جیسا چاہیے وہی شخص کر سکتا ہے۔ جس کا قلب اپنے زمانے کا آئینہ ہو۔ جس کی آنکھ اپنی قوم کی آنکھ ہو۔ جس کی زبان اپنے ملک کی زبان ہو۔ یہ شاعر کا کام ہے اس شاعر کا جو پہلے اپنے ماحول کو اپنے اندر جذب کرے اور پھر خود اپنے ماحول پر چھا جائے۔ خوش قسمتی سے ہمارے زمانے میں ایسے دو شاعر ہندوستان میں پیدا ہوئے۔ ٹیگور ہندوؤں میں اور اقبال مسلمانوں میں۔ دونوں کی رگوں میں وہ خون تھا جو دو ہزار سال سے ہندوستان کی آب و ہوا میں پرورش پا رہا تھا۔ دونوں مشرق کی قدیم حکمت کے حامل، مغرب کی جدید حکمت سے واقف اور اس کی خوبیوں کے قدردان تھے۔ دونوں کے وسیع قلب میں نہ صرف ہندوستان کی بلکہ دنیا کی محبت سمائی ہوئی تھی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ ایک حقیقت کا عکس رُخِ اسلام کے پیالے میں دیکھتا تھا دوسرا ہندو مذہب کے ساغر میں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے نئے رجحانات بڑی حد تک انھیں کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ انھوں نے اپنے وجدان صحیح کی مدد سے اپنی اپنی تہذیب کی حقیقی روح کو پا لیا اور اپنی حرارت قلب سے اس کی افسردگی اور جمود کو دور کر کے اس میں تازگی اور گرمی پیدا کر دی۔ ہمارے لیے بہترین تدبیر یہ ہے کہ تہذیبی جائزے کی کٹھن منزل میں جہاں ایسے مقام آ جائیں کہ راستہ نہ سوجھتا ہو وہاں اقبال اور ٹیگور کو دلیلِ راہ بنائیں۔

(ب)

کثرت میں وحدت کا ادراک اور مشاہدہ ہندوستانی روح کی بنیادی خصوصیات مانی گئی ہے۔ چونکہ مذہب اسی مخصوص شعور کا نام ہے کہ کثرت مظاہر ایک نقطۂ وحدت پر ملتی ہے جو اسے حقیقت اور زندگی بخشتا ہے اور اس میں نظم و ضبط پیدا کرتا ہے، اس لیے ہم اس بنیادی خصوصیت کو مذہبیت کے نام سے تعبیر کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستانیوں کے شعور اقدار میں مذہبی قدر ایک مشترک مرکز کی حیثیت رکھتی ہے جس کے گرد دوسری قدریں چھوٹے بڑے دائرے بناتی ہیں۔

آج بھی باوجود اس کے کہ قدامت پسند طبقے کا مذہبی احساس زنگ آلود ہو چکا ہے اور جدّت پسند طبقہ مغربی تہذیب کی بدولت مذہب کی طرف سے بے حس ہو گیا ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے دل کی گہرائی میں مذہب کا اتنا زبردست اثر باقی ہے کہ وہ زندگی اور کائنات کا کوئی تصور قائم ہی نہیں کر سکتے جس کی بنا مذہب پر نہ ہو۔

جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ہندو پنر جنم کی ساری تحریک میں مذہبی روح سمائی ہوئی ہے اور وہ سب لوگ جن کے ہاتھ میں ہندوؤں کی ذہنی قیادت ہے۔ مذہب کا مقام اخلاقی اقدار کے نظام میں وہی سمجھتے ہیں جو سورج کا نظام شمسی میں۔ ان میں سب سے زیادہ آزاد خیال اور قدامت پسندی کے سب سے بڑے حریف ٹیگور تھے۔ انھوں نے اپنے دل کا دروازہ عصرِ جدید کی روشنی کے لیے کھول دیا تھا جس کی مدد سے انسان نظامِ کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے، عالم طبیعی کی قوتوں اور ان کے قوانینِ عمل کا جائزہ لیتا ہے اور ان کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے لیکن اس سے ان کی تسکین نہیں ہوئی۔ اس نے ان کو حقیقتِ کائنات سے زندہ رشتہ قائم کرنے کا جس کے لیے ان کی ہندوستانی روح بے چین تھی کوئی راستہ نہیں دکھایا اور آخر میں انھیں اس پرانی روشنی سے مدد لینی پڑی جو اپنشدوں نے ڈھائی ہزار سال سے دنیا میں پھیلا رکھی ہے ٹیگور اس تعلق کا ذکر کرتے ہوئے جو فنکار کائنات اور حقیقت کائنات سے رکھتا ہے کہتے ہیں: "دنیا انسان کے وجود باطنی سے پوچھتی ہے":۔

"اے دوست"! "کیا تم نے مجھے دیکھا ہے؟ کیا تم مجھ سے محبت کرتے ہو۔ اس حیثیت سے نہیں کہ میں وہ ہوں جو تمھیں غذائیں اور پھل دیتی ہوں جس کے قوانین تم نے دریافت کیے ہیں بلکہ میری شخصی اور ذاتی حیثیت سے"؟

فنکار یہ جواب دیتا ہے: "ہاں میں نے تجھے دیکھ لیا ہے۔ میں تجھے جانتا ہوں اور تجھ سے محبت کرتا ہوں۔ اس لیے نہیں کہ مجھے تیری ضرورت ہے۔ اس لیے نہیں کہ میں نے تجھ کو مسخر کر کے تیرے قوانین کو اپنا اقتدار بڑھانے کے لیے استعمال کیا ہے۔ میں ان قوتوں سے واقف ہوں جو کارفرما ہیں۔ اور انسان کو منصب اقتدار پر پہنچاتی ہیں۔ مگر مجھے ان سے بحث نہیں۔ میں نے تو تجھے اس رنگ میں دیکھا ہے جس میں تو وہ ہے جو میں ہوں"۔ یہی حقیقتِ مطلق کی معرفت جو من و تُو کے فرق کو مٹا دیتی ہے ہندو مذہب کے مرکزی تصور کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی انسانی زندگی میں سب سے برتر قدر سمجھی جاتی ہے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے قدامت پسند تو ظاہر ہے کہ مذہب کو جسے وہ بہت تنگ معنی میں لیتے ہیں زندگی کا روح و رواں سمجھتے ہیں، لیکن جدت پسندوں میں بھی کوئی صاحب ایسا نہیں جو تہذیب کی بنا مذہب کے وسیع تصور پر نہ رکھتا ہو۔ اس جدید طرز خیال کے سچے نمائندے اقبال ہیں اقبال اصل میں کوئی مذہبی آدمی نہ تھے۔ انھوں نے ٹیگور سے بھی زیادہ آزاد خیالی سے کام لے کر تحقیق کی راہ میں فلسفی شاعر کی حیثیت سے قدم رکھا اور عملی نقطۂ نظر اور تنقیدی فکر کو اپنا رہنما بنایا۔ لیکن وہ بھی اس نتیجے پر پہنچے کہ "مذہب زندگی کے کسی ایک شعبے کا نام نہیں۔ وہ نہ محض فکر ہے نہ محض احساس، نہ محض عمل، اس سے انسان کی پوری شخصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ کو مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے وقت اس کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرنا چاہیے۔ اس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ مذہب کو ترکیب فکر کے عمل میں مرکز کے طور پر جگہ دے۔" اور مذہب کی حقیقت اقبال کے نزدیک بھی وہ رشتہ ہے جو انسان وجود مطلق سے رکھتا ہے بقول ان کے "قرآن کا اصلی مقصد یہی ہے کہ انسان کے دل میں ان گوناگوں علاقوں کا برتر شعور پیدا کر دے جو اسے خدا اور کائنات سے وابستہ کرتے ہیں۔"

غرض ہندویت اور اسلام دونوں کی تہذیبی روح جہاں تک وہ ٹیگور اور اقبال کے کلام میں جھلکتی ہے۔ مذہب کو قدر اعلا قرار دیتی ہے اور وجود مطلق کی معرفت کو مذہب کا نچوڑ سمجھتی ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا حقیقت کا بنیادی تجربہ جو تحلیل و امتیاز سے بری ہے اب تک ایک ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے عہد وسطیٰ میں ہندو بھگتوں اور مسلمان صوفیوں کے یہاں تھا لیکن جب اس واردات قلب کی جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں مشترک ہے ان دو فلسفی شاعروں کے ہاں ذہنی یا علمی اصطلاحوں میں تعبیر کی جاتی ہے تو حقیقت مطلق کے دو مختلف تصورات حاصل ہوتے ہیں۔

ٹیگور بظاہر اپنی شاعری میں بھکتی مارگ دوسرے سالکوں رامانج مادھو آچاریہ، راماننداکبیر، چیتن وغیرہ کی طرح سرچشمۂ حقیقت کا تصور بحیثیت ایک ذات کے کرتے ہیں جو انسان سے جدا ہے اور اس کی محبت و عقیدت کی سزاوار ہے لیکن اصل میں وہ بھی ہندو ذہن کے اس جدید ترین رجحان سے متاثر ہیں کہ بھکتی کے شخصی خدا اور ویدانت کے وجود مطلق کو ایک ہی حقیقت کے دو رخ سمجھا جائے۔ اُن کے کلام میں جہاں خدا کا ذکر ایک محبوب ذات کی حیثیت سے ہے جس کی محبت میں روح انسانی تڑپ رہی ہے وہاں اس کو "فہم و ادراک"، "نام و صورت" سے بری بھی کہا

گیا ہے۔ ایک اور جگہ ٹیگور کہتے ہیں وہ لیکن وہاں جہاں روح کی پرواز کے گئے آسمان کی نامحدود فضا پھیلی ہوئی ہے ایک بے داغ، بے رنگ تجلی کا دور دورہ ہے۔ وہاں نہ دن ہے نہ رات، نہ صورت ہے نہ رنگ اور نہ کوئی لفظ"۔ اسی طرح انسان اور خدا کے تعلق کے بھی دو رُخ ہیں۔ شخصی خدا کے مقابلے میں انسانی روح کو اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے اور وجودِ مطلق کے مقابلے میں وہ اپنے آپ کو بالکل معدوم سمجھتی ہے۔ اس بات کو ٹیگور اس طرح بیان کرتے ہیں "محبت میں ایک سرے پر خودی ہے اور دوسرے سرے پر بے خودی۔ ایک طرف قطعی دعوا میں موجود ہوں۔ دوسری طرف تندید انکار، میرا کوئی وجود نہیں، بغیر اس انا کے محبت کا کیا لطف۔ اگر یہی انا ہے تو محبت کا کیا امکان ہے؟" اس دوئی کو جو ٹیگور کے ہاں خدا کے تصور اور خدا و انسان کے تعلق کے تصور میں پائی جاتی ہے ٹیگور کے شارح پروفیسر رادھا کرشنن جو ہندو ذہن کے جدید ترین رجحان کے نمائندے ہیں، اس طرح دور کرتے ہیں کہ جب انسان اپنی محدود قوت ذہنی سے خدا کا ادراک کرنا چاہتا ہے تو وہ شخصی خدا کے تصور تک پہنچ کر رہ جاتا ہے جسے وہ اپنے سے جدا ہستی سمجھتا ہے لیکن جب وہ ذہنی سطح سے بلند ہو کر مذہبی وجدان کی سطح پر آتا ہے تو اسے وحدت کامل کا شعور ہوتا ہے جس میں خدا، کائنات اور انسان ایک وجودِ مطلق میں گھل مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔

اقبال کا تصورِ حقیقت درحقیقت نتیجہ ہے فکر کے دو دھاروں کے ملنے کا جن کے سرچشمے بظاہر ایک دوسرے سے بہت دور نظر آتے ہیں۔ ان میں سے ایک ان مسلمان صوفیوں کے خیالات کا سلسلہ ہے جنھوں نے حتی الامکان بیرونی اثرات سے آزاد رہ کر اپنا نظریۂ حقیقت خالص قرآنی تعلیمات سے اخذ کیا۔ وحدت شہود اور انسان کامل کے تصورات جو مسلمانوں کو نظریہ وجودیت اور نظریۂ فنا کے مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے قائم کیے گئے تھے اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ دوسرا سلسلۂ فکر یورپ کے فلسفۂ ارادیت اور حیاتیت کا ہے۔ اقبال نے ان دونوں کو سمو کر نظریۂ حقیقت کا ایک خاکہ بنایا ہے جو عہدِ جدید کے مسلمانوں کے رجحان طبع کا آئینہ دار ہے۔ وہ حقیقت مطلق کا تصور ایک "ذات" کی حیثیت سے کرتے ہیں لیکن یہاں ذات کا مفہوم انسانی شخصیت سے مختلف اور اس سے برتر ہے۔ "جب ہم واردات قلب کی تنقید کرتے ہیں تو حقیقت مطلق ایک تخلیقی زندگی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے جس میں قانون عقل کارفرما ہے۔ اس کا تصور ہم اپنے تجربۂ حیات کی بنا پر صرف ایک منظم کل کی حیثیت سے یعنی ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے کر سکتے ہیں جس کے اجزا میں باہم گہرا ربط ہو اور وہ ایک مرکزی نقطے سے وابستہ ہوں جب زندگی کی نوعیت یہ قرار پائی تو "حیات مطلق کا تصور صرف

ایک انا کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔"

مگر ذاتِ مطلق کا قیاس نفس انفرادی پر نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال کا تصوّرِ الوہیت تجسّم و تشبیہ سے بری ہے: "حقیقت مطلق ایک تخلیقی زندگی ہے جس میں عقل کارفرما ہے۔ اس زندگی کو ذات سے تعبیر کرنے کے معنی یہ نہیں کہ خدا کو انسان کی شبیہ بنا دیا جائے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ زندگی کوئی بے شکل سیال نہیں بلکہ ایک تنظیمی اصول وحدت ہے۔

"ایک عمل ترکیب ہے جو ہیئت نامیہ کے منتشر رجحانات میں ربط قائم کرتا ہے اور انھیں ایک مرکز پر لے آتا ہے۔"

اس سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ ٹیگور اور اقبال کے یہاں بنیادی مذہبی شعور کی تفسیر میں کیا فرق ہے۔ ٹیگور کا خدا در حقیقت ویدانت کا برہمہ ہے۔ شخصی خدا کا تصوّر جو ان کی شاعری میں جان ڈالتا ہے ان کے نزدیک حقیقت کا ایک ادنا تصور ہے جو انسان کے محدود ذہن کو ہمیشہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کے نزدیک خدا کا سچا تصور جو تجربۂ حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے۔ وحدت ذات کے سوا اور کسی حیثیت سے نہیں کیا جا سکتا۔ وحدت وجود کو جس کے اکثر مسلمان صوفی قائل رہے ہیں اور بہت سے اب تک ہیں، وہ حضرت مجدّد الف ثانی کی طرح محض "مقام قلب" یعنی خالص موضوعی احساس قرار دیتے ہیں جو راہ معرفت کا ایک درمیانی مقام ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ شعور حقیقت کی جو تعبیر ٹیگور اور دوسرے پیروان ویدانت کے نزدیک آخری اور مکمل ہے وہ اقبال کے نزدیک عارضی اور نا تمام ہے۔ اور جو تعبیر اقبال کے خیال میں حقیقی ہے وہ ٹیگور کے خیال میں اعتباری ہے۔ گویا دونوں وحدت وجود کے بھی قائل ہیں اور الوہیت کے بھی۔ البتہ ان عقیدوں کے مدارج قدر کے بارے میں ان میں اختلاف ہے۔

مگر قبل اس کے کہ ہم اقبال اور ٹیگور کے بنیادی مذہبی تصورات کے مقابلے میں آگے بڑھیں اس بات پر ایک بار پھر زور دینا ضروری ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی اور تہذیبی شعور میں جو فرق ہے وہ صرف خالص یا ذہنی سطح پر ہے ورنہ دونوں کی عملی مذہبی زندگی میں جس کی تشکیل زیادہ تر بلا واسطہ واردات قلب سے ہوتی ہے نہ کہ اس واردات کی ذہنی تعبیر سے۔ وحدت وجود اور الوہیت کے تصور مساوی حیثیت سے قابل قدر سمجھے جاتے ہیں۔ دونوں تصورات سے جذبۂ عقیدت و محبت کو ابھارنے میں، جو عام لوگوں کے نزدیک اصل مذہب ہے، یکساں کام لیا جاتا ہے۔ ایک ہندو ویدوں کے یاگیتا کے اشلوک جن میں "نام روپ سے پاک" حقیقت مطلق کا ذکر ہوتا ہے اسی ذوق و شوق سے جپتا ہے یا سنتا ہے جیسے وہ نغمہ ہائے محبت جن میں شخصی خدا ایشور یا اس کے کسی اوتار کا سمرن کیا جاتا ہے۔ اسی طرح مسلمان اللہ تعالیٰ کی

عبادت یا حمد اسی عجز و نیاز، وجد و اہتزاز کے ساتھ کرتا ہے جس سے وہ صوفی شعراء کے کلام پر سر دھنتا ہے جہاں خدا کو روح کل اور ساری کائنات کو اس کا مظہر کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ اکثر ہندو بھجن ایسے ہیں کہ اگر آپ ان میں سے رام یا کرشن کا نام نکال کر اسمائے الٰہی میں سے کوئی نام رکھ دیں تو وہ حقانی مناجات معلوم ہونے لگے۔ اسی طرح حمد و نعت کے نغمے صرف نام بدلنے سے بھگتی کے گیت ہو سکتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ واقعی ہندو مسلمان ایک دوسرے کی عوامی مذہبی محفلوں، قوالی اور بھجن منڈلی میں بے تکلف شریک ہوتے ہیں اور دونوں نغمۂ وحدت کی ایک ہی لے پر وجد میں آتے ہیں۔ حالانکہ ان کی باضابطہ عبادات اور مذہبی رسموں کا سارا نظام ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔

اصل اختلاف ٹیگور اور اقبال کے مذہبی فلسفے میں اس تعلق کے بارے میں ہے جو انسان خدا سے رکھتا ہے۔ ٹیگور کے متعلق ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ نفس انفرادی کو محدود انسانی نقطۂ نظر سے حقیقی مگر حق مطلق کے نقطۂ نظر سے غیر حقیقی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک محدود میں جو کچھ حقیقت ہوتی ہے نا محدود کی نسبت سے ہوتی ہے۔ محدود انفرادی نفس کا نصب العین یہ ہے کہ نا محدود میں مل جائے۔ جوں جوں وہ نا محدود سے قریب ہوتا جاتا ہے اس کی حقیقت بڑھتی جاتی ہے اور انفرادیت کم ہوتی جاتی ہے۔ یہی تسلیم خودی عین سعادت ہے۔ "انسان کی ابدی راحت کچھ پانے میں نہیں بلکہ اس میں ہے کہ اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دے جو اس سے بڑا ہے"۔ بخلاف اس کے اقبال کے نزدیک محدود نفس انفرادی اسی طرح حقیقی ہے جس طرح نا محدود نفس مطلق یعنی خدا اور نا محدود سے قریب تر ہونے سے اس کی انفرادیت گھٹتی نہیں بلکہ بڑھتی جاتی ہے۔ جو مشکل یہاں پیدا ہوتی ہے کہ محدود انا کی محدودیت نا محدود ذات سے واصل ہونے کے بعد کیوں کر باقی رہ سکتی ہے اسے وہ اس طرح حل کرتے ہیں: "اس مشکل کی بنیاد نا محدود کا غلط مفہوم سمجھنے پر ہے۔ دراصل نا محدودیت کے معنی نا محدود وسعت کے نہیں جس کا تصور اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ دنیا میں جتنی وسعتیں موجود ہیں سب اس کے اندر سمیٹ لی جائیں۔ نا محدودیت کی ماہیت وسعت کمی نہیں بلکہ شدت کیفی ہے۔ جیسے ہی ہم شدت کے مفہوم پر غور کرتے ہیں یہ بات سمجھ میں آنے لگتی ہے کہ محدود انا نا محدود سے جدا نہیں مگر اس سے مختلف ضرور ہے"۔

کائنات کا تصور ٹیگور کے یہاں بجنسہٖ ویدانت سے لیا گیا ہے۔ عالم طبیعی بھی حقیقت مطلق کا ایک مظہر ہونے کی حیثیت سے محض اعتباری وجود رکھتا ہے۔ محدود ذہن اس کو اسی طرح ایک مستقل حقیقت سمجھتا ہے جیسے اپنے آپ کو۔ مگر یہ فریب نظر یا "مایا" ہے۔ انا اور غیر انا، انسان اور عالم طبیعی، حقیقت مطلق کے دو پہلو ہیں۔ ایک فاعلی ہے اور دوسرا انفعالی غیر انا یا عالم طبیعی ایک

ذریعہ ہے انا کی روحانی قوت کے اظہار کا۔ یہ قوت اپنے آپ کو عالم طبیعی کے ساتھ کشمکش میں ظاہر نہیں کرتی بلکہ اس کے ساتھ یگانگی کا رشتہ قائم کرنے میں "جب تک انسان کو کائنات کے ساتھ رشتۂ اتحاد کا عرفان نہ ہو وہ ایک قید خانے میں رہتا ہے جس کی دیواریں اس کے لیے غیر مانوس ہیں۔ جب وہ سب اشیا میں روح ابدی کو پالیتا ہے تو اس کو رہائی نصیب ہوتی ہے اس لیے کہ اس وقت وہ دنیا کی پوری معنویت کو سمجھتا ہے جس میں وہ پیدا ہوا ہے اس وقت وہ اپنے آپ کو کامل حقیقت کے اندر دیکھتا ہے اور وجود کلی کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے" اقبال کا تصور کائنات ان کے تصور ربوبیت کی طرح ارادیت کے فلسفے کو تعلیم قرآنی کے ساتھ سمونے سے پیدا ہوا ہے۔ اقبال کے نزدیک عالم طبیعی حقیقت رکھتا ہے لیکن خدا کے مدمقابل کے طور پر نہیں بلکہ فطرت اللہ کے طور پر وہ "کوئی کیست مادی نہیں جو خلا کو پُر کر رہی ہو بلکہ واقعات کی ایک ترتیب ہے ایک منظم طرز عمل ہے جو ذات مطلق سے نامیاتی علاقہ رکھتا ہے۔ عالم طبیعی کو ذات الٰہی سے وہی نسبت ہے جو سیرت انسانی کو ذات انسانی سے ہے۔" انسان کا محدود ذہن البتہ عالم طبیعی کو ایک مدمقابل سمجھتا ہے اور اسے اپنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا علم کائنات انفعالی نہیں بلکہ فاعلی ہے وہ ایک قسم کی "بصیرت" ہے جو سلسلۂ حیات کے ماوراء ہے۔ "اس بصیرت سے مراد اشیاء کے زمانی مکانی اور علّی علاقوں کا مبصرانہ ادراک ہے جو ما کرتا ہے یعنی معلومات کے پیچیدہ مجموعے میں سے بعض کا انتخاب اس مقصد کے لحاظ سے جو انا نے سردست اپنے سامنے رکھا ہو۔ یہی کوشش کا احساس جو بالقصد عمل کے تجربے میں ہوتا ہے اور وہ کامیابی جو مجھے اپنے مقاصد میں حاصل ہوتی ہے مجھے ایک علت ذاتی کی حیثیت سے اپنی فاعلیت کا یقین دلاتی ہے۔" اسی وجہ سے اقبال انسان کے ادراک کائنات کو "تسخیر" کے لفظ سے ظاہر کرتے ہیں اور اس پر زور دیتے ہیں کہ تسخیر کائنات کے ذریعے سے انسان کی خودی زیادہ مستحکم ہوتی ہے۔

خدا، کائنات، انسان اور ان تینوں کے باہمی علاقوں کے بارے میں جو خیالات ٹیگور اور اقبال کے ہیں ان کے اندر دونوں کے فلسفہ ہائے حیات کا عکس نظر آتا ہے جیسا کہ آپ اوپر دیکھ چکے ہیں۔ ٹیگور کے ذہن میں حیات انسانی کے تصور کا مقصد وہی ہے جو اپنشدوں کے زمانے سے ہندو ذہن پر چھایا ہوا ہے یعنی اس جہل کے پردے کو اٹھا کر جس کی وجہ سے افراد انسانی اور عالم طبیعی جداگانہ حقیقتیں نظر آتی ہیں۔ اس حقیقت عظمیٰ کی معرفت حاصل کرنا کہ وجود صرف ایک ہے اور وہ ہستی مطلق کا ہے۔ "ہندوستان کی مخصوص فکر کا عقیدہ ہے کہ انسان کی اصلی نجات جہل سے چھٹکارا پانے میں ہے۔ اس کی نجات اس میں نہیں کہ کسی حقیقی اور مثبت چیز کو مٹائے اس لیے کہ یہ تو ممکن ہی نہیں سکتا۔ بلکہ مٹانا

اس چیز کو ہے جو منفی ہے اور ہمارے مشاہدۂ حق میں حائل ہوتی ہے۔ جب یہ رکاوٹ جس کا نام جہل ہے دُور ہو جاتی ہے تب جا کر آنکھ کا پپوٹا اس طرح اُٹھتا ہے کہ آنکھ کو نقصان نہ پہنچے۔ اس وقت انسان کو حق کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اس وقت وہ اس دنیا کی پوری معنویت کو سمجھتا ہے جس کے اندر وہ پیدا ہوا ہے۔ اس وقت وہ اپنے آپ کو کامل حقیقت کے اندر دیکھتا ہے۔ اور وجود کلی کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے۔" یہ اعلا مقصد انسان کو حواس اور عقل کی مدد سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس لاعقلی قوت کی مدد سے جسے وجدان کہتے ہیں۔ اس لیے تربیت نفس میں قوائے ذہنی کو دبانے اور شعور باطنی کو ریاضت کے ذریعے ابھارنے کی ضرورت ہے۔ انسانی زندگی کا اخلاقی مقصد بھی اس مذہبی مقصد سے متعین ہوتا ہے۔ وحدت وجود کے شعور سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ سب انسان ایک ہی حقیقت کے مظاہر ہیں اس لیے ہم دوسروں کو اپنے آپ سے متحد سمجھتے ہیں۔ ان کے فائدے کو اپنا فائدہ جانتے ہیں اور خود کو ان کی محبت اور خدمت کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ یہی سب سے بڑی نیکی اور سب نیکیوں کی جڑ ہے۔ اسی طرح بدی کی جڑ انسانوں کے وجود میں تفریق کرنا، اپنی ذات کو دوسروں سے جدا سمجھنا اور اپنی ذاتی خواہشات رکھنا ہے۔ "یہی ہماری خواہشات معرفت کی حدود کو تنگ کر دیتی ہیں، ہمارے شعور کی توسیع میں رکاوٹ ڈالتی ہیں اور گناہ کو وجود میں لاتی ہیں۔ یہ ایک اندرونی پردہ ہے جو ہمیں ہمارے خدا سے جدا رکھتا ہے اور تفریق و انتشار اور علیحدگی کا غرور پیدا کرتا ہے۔ گناہ کوئی ایک فعل نہیں بلکہ ایک طرز زندگی ہے جو اس مفروضے پر مبنی ہے کہ ہمارا مقصد محدود ہے، خود ہمارا نفس آخری حقیقت ہے، ہم اصولاً ایک نہیں ہیں بلکہ ہر ایک کی انفرادی زندگی الگ الگ ہے۔" شاعری کا کام یہی ہے کہ انسان کو خواہش نفس کے پنجے سے چھڑائے "ہم (شعراء) انسانوں کو ان کی خواہشات سے نجات دیتے ہیں۔" خواہش سے نجات اسی وقت ممکن ہے جب فنکار احساس خودی کو دل سے دور کر دے اور خود اور غیر خود کے فرق کو مٹا دے۔ جب وہ کائنات سے مخاطب ہو کر یہ کہہ سکے "میں تو تجھے اس رنگ میں دیکھتا ہوں جس میں تو وہ ہے جو میں ہوں۔" یہی مشاہدۂ حقیقت کی پاکیزہ مسرت فنون لطیفہ اور شعر و ادب کی جان ہے۔" قدیم ہند کے ماہرین بلاغت کو یہ کہنے میں کوئی تامل نہ تھا کہ لطف و مسرت ادب کی جان ہے۔ وہ لطف و مسرت جو بے غرض ہو۔"
اب اس تصور زندگی کی طرف رخ کیجیے جو اقبال کے مابعد الطبیعی نظریات میں جھلکتا ہے۔ تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم عالم وجود سے عالم وقوع میں، عالم سکون سے عالم ہستی میں پہنچ گئے۔ ٹیگور نے بھی ہندو ذہن کے ایک اور رجحان کے مطابق عمل پر بہت زور دیا ہے جس کا ذکر ہم آگے

چل کر کریں گے۔ لیکن یہ ایک خارجی عنصر ہے جو ان کے بنیادی فلسفے سے نامیاتی تعلق نہیں رکھتا۔ اقبال کے فلسفۂ حیات میں تغیر اور حرکت، سعی و عمل کو رگ جان کی حیثیت حاصل ہے۔ ان کے یہاں حیاتِ انسانی کا انتہائی مقصد خود کو غیر خود میں فنا کرنا نہیں بلکہ اثبات خودی ہے۔ وہ خدا کا تصور بحیثیت ذات مطلق کے کرتے ہیں جو خودی کی کامل مثال ہے۔ انسان کو تخلقوا باخلاق اللہ کے حکم کے مطابق بقدر استطاعت اس مثال کی تقلید یعنی اپنی خودی کی توسیع و استحکام کی کوشش کرنی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کائنات کا جسے وہ اپنے گرد دیکھتا ہے تخلیقی عرفان حاصل کرے۔ یعنی اس کی قوتوں کو اور قوانین عمل کو دریافت کر کے ان سے اپنے مقصد کے لیے کام لینے کی کوشش کرے۔ "انسان کے نصیب میں یہی ہے کہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کے گہرے مقاصد میں شریک ہو۔ اپنی اور اس کی تقدیر کی تشکیل کرے، اس طور پر کہ کبھی اپنے آپ کو اس کی قوتوں کے مطابق کر لے اور کبھی اپنا زور لگا کر اس کی قوتوں کو اپنے مقاصد کے سانچے میں ڈھال لے۔" اس مقصد کے حاصل کرنے میں جو جد و جہد کرنی پڑتی ہے وہ صوفیوں کی ریاضت سے کہیں زیادہ معرفت حقیقت میں مدد دیتی ہے۔ اقبال اس اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے جو تسخیر کائنات انسان کے ارتقا کے لیے رکھتی ہے کہتے ہیں: "اس راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں کو دور کرنے کی ذہنی کوشش ہماری زندگی میں وسعت اور رنگینی پیدا کرنے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کر دیتی ہے اور اس طرح ہم میں یہ صلاحیت پیدا کرتی ہے کہ انسانی تجربے کے دقیق تر پہلوؤں پر زیادہ وثوق کے ساتھ گہری نظر ڈال سکیں۔" کائنات کا یہ گہرا علم محض ذہنی اہمیت نہیں بلکہ انتہائی روحانی قدر رکھتا ہے مشاہدۂ فطرت ایک طرح سے ذاتِ مطلق کا محرم بننے کی کوشش ہے اور یہ عبادت ہی کی ایک دوسری شکل ہے۔ مگر اقبال انسانی خودی کو اخلاقی اقدار سے بالاتر، عالمگیر قوانین عمل سے آزاد "اپنے لیے آپ قانون" نہیں سمجھتے۔ خودی کی صحیح نشوونما صرف ناموس الٰہی کی پابندی کے ذریعے ایسے منظم معاشرے کے اندر ہو سکتی ہے جو آزادی اخوت اور مساوات کی بنیاد پر تعمیر ہوا ہو۔ وحدت انسانی کے احساس کو اقبال بھی ٹیگور کی طرح اخلاقی زندگی کا سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں یہ احساس وحدت مطلق کے تصور سے ماخوذ نہیں بلکہ وحدت تخلیق کے تصور سے۔ سب انسان ایک ہیں اس لیے نہیں کہ وہ سب بحرِ وجود مطلق کے قطرے ہیں بلکہ اس لیے کہ ان سب کا ایک ہی خالق ہے جس نے ان کو ایک ہی نفسِ حیات سے پیدا کیا ہے، یکساں فطرت اور طبیعت عطا کی ہے اور یکساں قانون زندگی کا پابند بنایا ہے۔ اس قانون کی حدود کے اندر اجتماعی زندگی کی ذمہ داریوں کو

پورا کرتے ہوئے شخصیت کو نشوونما دے کر اس بلند درجے پر پہچانا۔ جہاں انسان حقیقت کا محرم، کائنات پر متصرف اور حیات ابدی میں حصہ دار بن جاتا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کا لقب کا مستحق ہوتا ہے۔ یہی اخلاق کا نصب العین ہے اور یہی آرٹ کا۔

اقبال بھی ٹیگور کی طرح وجدانی مشاہدۂ حقیقت کو فنون لطیفہ کا مقصد سمجھتے ہیں لیکن چونکہ ان کے نقطۂ نظر سے مشاہدۂ حقیقت محض انفعالی نہیں بلکہ فاعلی، محض ادراکی نہیں بلکہ تخلیقی ہے اس لیے ان کا آرٹ کے مقصد کا تصور ٹیگور سے بہت مختلف ہے۔ اقبال کے نزدیک آرٹ کا مقصد خود اور غیر خود کو مٹانا نہیں بلکہ اس پر اور زیادہ زور دینا یعنی انسانی خودی کو محکم اور مکمل کر کے حیات ابدی بخشنا ہے۔ اس کا کام سکون، رقت پسردگی کی کیفیت پیدا کرنا نہیں بلکہ ایک تخلیقی بے چینی ایک حرکی ولولہ، ایک مجاہدانہ جوش کا ابھارنا۔

مقصود ہنر سوز حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

جس سے دلِ دریا میں تلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

یہ ہے آج کل کے روشن خیال ہندوؤں اور مسلمانوں کے بنیادی مذہبی تصورات کا عکس جو ہمیں ٹیگور اور اقبال کے آئینے میں نظر آتا ہے۔ ان تصورات میں جو فرق ہے وہ دونوں جماعتوں کے مذہبی ادارات، رسوم و عبادات اور مذہبی قوانین کے اختلاف میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ جہاں تک ریاست کا تعلق ہے آج کل تو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مذہبی ریاستیں موجود نہیں ہیں جن میں مقابلہ کیا جا سکے لیکن تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ جو ریاستیں عہد قدیم میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مذہب کی بنا پر تعمیر کی تھیں وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف تھیں۔

غرض جذبات اور مصلحتوں کو چھوڑ کر معروضی علمی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہندوؤں اور

مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے دھارے جہاں وہ مذہب کے سرچشموں سے نکلتے ہیں ایک دوسرے سے الگ دکھائی دیتے ہیں ۔ یہ سچ ہے کہ خود ان دونوں مذہبوں کے سوتے ایک ہی عظیم الشان خزانے سے نکلے ہیں جو سطح کے نیچے ایک بحر بے کنار کی صورت میں موجزن ہے لیکن اس وحدت کا احساس صرف ایک صوفی کو مراقبے کی گہرائیوں میں ہو سکتا ہے اور وہ بھی ایک آنی فانی کیفیت کے طور پر جو چھلاوے کی طرح دل میں جھلک کر چھپ جاتی ہے اور ذہن اسے پکڑنا چاہے تو ہاتھ نہیں آتی۔ البتہ جب دونوں دھاروں کو زمانے کی ہوائیں ہندوستان کی سرزمین پر ایک دوسرے کے قریب لے آئیں تو تاریخ اور جغرافیے کی متحدہ قوتیں ان کو ملا کر ایک عظیم الشان دریا بنانے کی کوشش میں مصروف ہو گئیں ۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اس کوشش کا نتیجہ اس تک کیا نکلا ہے ۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے ذہنی عناصر سے قطع نظر کر کے دنیاوی عناصر پر نظر ڈالی جائے تو یہ دکھائی دے گا کہ جو اشتراک عہد مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب نے ان میں پیدا کیا تھا وہ ناسازگار حالات کے باوجود بہت کچھ اب تک باقی ہے اور اس کے علاوہ جدت کے اثرات نے جو مغرب سے آئے ہیں اشتراک کی نئی صورتیں نکالیں ۔

اگرچہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے نظام اخلاق کا مذہبی احساس مختلف ہے لیکن زمان و مکان کے حالات نے ان کے مقرونِ مظاہر یعنی دونوں کے اخلاقی عمل کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیا ہے ۔ مجموعی طور پر دونوں یکساں اخلاقی خوبیاں اور خامیاں رکھتے ہیں ۔ اس کے لیے دو مثالیں کافی ہوں گی ۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے ہاں خدا کی محبت اور عبادت کے بعد سب سے بڑی قدر خلقِ خدا کی محبت سمجھی جاتی ہے ۔ ایثار، خدمت، خیرات، صلۂ رحم، مہمان نوازی غرض وہ سب صفات جن سے انسانی محبت ظاہر ہوتی ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے ضابطۂ اخلاق میں بڑا اونچا درجہ رکھتے ہیں اور دونوں کے ہاں زمانۂ انحطاط میں یہ چیزیں عموماً اپنے صحیح مقصد سے ہٹ کر غلط طریقے پر استعمال ہونے لگی ہیں ۔ ایثار، خدمت اور مہمان نوازی ناجائز استحصال کا تختۂ مشق ہو کر رہ گئی ہے ۔ خیرات پیشہ ور گداگروں کو پیدا کرنے کا باعث بن گئی ہے ۔ صلۂ رحم نے عزیز نوازی اور عشیرہ پرستی کی صورت اختیار کر لی ہے ۔ یہاں تک کہ مروت یعنی ہمدردی کی ایک مستقل اور عام کیفیت جو ہندوستانیوں کی امتیازی صفت سمجھی جاتی تھی ایک مہلک اخلاقی کمزوری بن گئی ہے جو انسان کی اخلاقی جرأت کو فنا کر دیتی ہے اور اسے موم کی ناک بنا دیتی ہے جس کو ہر شخص جدھر چاہے موڑ دیتا ہے ۔ اسی طرح عفت

اور پاکبازی خصوصاً جنسی ضبط کو بھی ہندوؤں مسلمانوں اور دوسرے ہندوستانیوں کی نظر میں یکساں اہمیت حاصل ہے۔ ان کے اور اہل یورپ کے اخلاقی ضابطے میں ایک صریحی فرق یہ نظر آتا ہے کہ ہندوستانی عموماً جنسی جرائم کو ان جرائم سے جو ملکیت کے خلاف ہوں کہیں زیادہ سنگین سمجھتے ہیں درانحالیکہ اہل یورپ جنسی لغزشوں کو قابل درگزر اور چوری، خیانت وغیرہ کو ناقابل معافی سمجھتے ہیں۔

عمل اخلاق کا یہ اشتراک دونوں کی معاشرتی خصوصاً خاندانی زندگی کی یکسانی میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ ہندو ذات پات کے معتقد ہیں اور مسلمان معاشرتی مساوات کے قائل ہیں اس لیے دونوں کی معاشرتی زندگی کی ساخت مختلف ہونی چاہیے لیکن واقعہ یہ ہے کہ صدیوں تک ہندوؤں کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں نے بھی اصولاً نہ سہی مگر عملاً نسل اور پیشے کی بنا پر جتھے بندی اختیار کر لی ہے اور جہاں تک قبائلی روح کا تعلق ہے دونوں میں فرق نوعیت کا نہیں بلکہ درجے کا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمان کسی طبقے یا کسی درجے کے ہوں ساتھ کھانے پینے میں پرہیز نہیں کرتے مگر بیاہ شادی میں ان کے ہاں بھی عموماً ذات اور برادری کا خیال ہندوؤں سے کم نہیں۔ جہاں تک سیاسی اور معاشی زندگی کا تعلق ہے روشن خیال مسلمانوں کے اوپری طبقے کو چھوڑ کر عام لوگوں میں ذات برادری کی عصبیت اسی طرح پائی جاتی ہے جیسے ہندوؤں میں۔ اس کا اظہار میونسپل کمیٹیوں، ڈسٹرکٹ بورڈوں اور ایک حد تک صوبائی اور مرکزی کونسل کے انتخاب میں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔

غرض ہندو سماج اور مسلم معاشرہ دونوں بحرِ حیات کے اندر چھوٹے چھوٹے جزیروں میں بٹے ہوئے ہیں۔ البتہ مسلمان جزیروں کے باہم فاصلے مقابلۃً کم نہیں، ان کے درمیان نقل و حمل کا انتظام کچھ بہتر ہے اور انھیں پل باندھ کر ایک دوسرے سے ملا دینا زیادہ آسان ہے۔

دراصل ہندوؤں اور مسلمانوں کی معاشرتی روح اپنے آپ کو خاندانی زندگی میں ظاہر کرتی ہے۔ خاندان ان کے ہاں میاں بیوی اور بچوں کی چھوٹی سی اکائی نہیں جیسی اہل یورپ کے ہاں ہوتی ہے بلکہ بہت بڑا حلقہ ہے جس میں دور تک کے رشتہ دار شامل ہیں۔ ہندوؤں کے دھرم شاستر نے خاندانی ملکیت کو مشترک قرار دیا ہے اور شرع اسلام کے مطابق ہر شخص کی املاک اس کے بیٹوں اور بیٹیوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن عملاً ہندو اور مسلمان خاندانوں کی آمدنی اور خرچ کا بجٹ عام طور پر مجموعی ہوا کرتا ہے بلکہ اکثر ایک شخص کمانے والا ہوتا ہے اور اس پر سارے خاندان کا بوجھ پڑ جاتا ہے۔ خاندان کے لوگ نہ صرف ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک ہوتے ہیں۔

بلکہ ہر شخص اپنے آپ کو دوسروں کی خانگی اور عمومی زندگی کے ہر معاملے میں دخل دینے کا حقدار سمجھتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خاندان کے ارکان خصوصاً عورتیں ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتی رہتی ہیں مگر جب سارے خاندان کے مفاد یا آبرو کا معاملہ ہو تو عموماً سب ایک ہو جاتے ہیں۔ بزرگوں کی خصوصاً ماں باپ کی عزت اور اطاعت ہر شخص کا مقدس فرض سمجھا جاتا ہے اور جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے شوہر کی تابعداری اور خدمت پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ عورتوں کی حیثیت ہندو اور مسلمان خاندانوں میں ایک ہی ہے۔ اگرچہ اسلام نے عورتوں کو ہندو دھرم کے مقابلے میں زیادہ حقوق دیے ہیں لیکن دونوں معاشروں میں ان کا درجہ تقریباً یکساں پست ہے۔ مسلمان عورتوں میں مقابلتہً پردے کی سختیاں زیادہ اور تعلیم کم ہے اور وہ ان حقوق سے جو ان کے مذہب نے ان کو دیے ہیں بہت کم فائدہ اٹھاتی ہیں۔ اعلا تعلیم یافتہ لوگوں کو چھوڑ کر ہندو مسلمان مردوں کی نظر میں عورت کسی مستقل شخصیت کی مالک نہیں بلکہ مرد کا ضمیمہ ہے اور اسے احساس، خیال اور عمل میں مرد کے تابع ہونا چاہیے۔

دونوں جماعتوں کا رہنا سہنا، کھانا پینا اور پہنا واجزوی اختلافات کے ساتھ یکساں ہے۔ ایک صوبے کے ہندو مسلمانوں میں ان چیزوں کے لحاظ سے جو تھوڑا بہت فرق ہے وہ اس سے بہت کم ہے جو اس صوبے اور کسی دوسرے صوبے کے ہندوؤں میں موجود ہے۔ جہاں تک ہندوستانی تہذیب کا اثر اب تک باقی ہے خصوصاً شمالی ہندوستان کے شہروں اور قصبوں میں شادی بیاہ، پیدائش اور موت کی رسموں میں اور عام طور پر زندگی کے آداب و رسوم میں بہت کچھ اشتراک پایا جاتا ہے۔ ہم لوگ تو چھوٹے چھوٹے اختلافات کو حد سے زیادہ اہمیت دینے کے عادی ہو گئے ہیں لیکن غیر ملک کے لوگ جو ہندوستان میں برسوں رہ چکے ہیں مختلف صوبوں کے باشندوں میں تو آسانی سے تمیز کر لیتے ہیں لیکن ایک صوبے کے ہندو مسلمانوں میں تمیز کرنا ان کے لیے نہایت ہی مشکل ہے اور یہ تجربہ تو خود ہم میں سے اکثر کو ہوا ہوگا کہ ایک ہی صوبے کے لوگ اگر انگریزی کپڑے یا اپنے ہاں کا مخصوص لباس پہنے ہوں اور انگریزی میں یا صوبے کی زبان میں گفتگو کرتے ہوں تو بغیر گہری واقفیت کے مدتوں تک پتہ نہیں چلتا کہ یہ ہندو ہیں یا مسلمان۔

سب سے بڑی وحدت آفریں قوت عہد مغلیہ کی طرح آج بھی فنون لطیفہ کی ہے۔ باوجود اس کے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے نزدیک آرٹ کا تصور الگ الگ ہے (جیسا کہ ٹیگور اور اقبال نے ہمیں بتایا ہے) جب دونوں ان تصورات کو حقیقت کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کے دل سے

وجدان اور احساس کی وحدت اس زور شور سے اُبلتی ہے کہ سارے ذہنی اختلافات کو بہا کر لے جاتی ہے، آرٹ کی دنیا میں پہنچ کر ہندو اور مسلمان اور مادر ہند کے دوسرے فرزند یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ سب کے اندر زندگی کا ایک ہی دھارا بہتا ہے۔ اس کی لہریں ایک ہی تال سے اٹھتی اور گرتی ہیں طوفان ایک ہی طرح کے آتے ہیں۔ سکون ایک ہی انداز کا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے مختلف حصّوں اور مختلف فرقوں کے اہل ذوق ایک دوسرے کی زبان سمجھتے ہوں یا نہ سمجھتے ہوں ایک دوسرے کے دل کی زبان جو رنگوں اور سروں سے کام لیتی ہے اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ یوں تو تہذیب کے اور شعبوں کی طرح ہمارے ہاں آرٹ میں بھی عہدِ قدیم، عہدِ وسطیٰ اور عہدِ جدید کے اثرات پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ اجنتا کی نقاشی، مغل اور راجپوت قلم اور یورپ کے مختلف طرزِ مصوری، کلاسیکی ہندو موسیقی، مسلمانوں کے عہد میں ایجاد کیے ہوئے طرز اور یورپی موسیقی کی سستی نقلیں جو تھیٹر اور فلم میں مقبول ہیں، ان سب کے پیرؤوں کے حلقے الگ الگ ہیں لیکن ان کی تقسیم مذہب و ملت کی بنا پر نہیں بلکہ ذوق فن کے مدارج ارتقا کی بنا پر ہے۔ ہر حلقے کے فنکاروں اور مبصروں میں ہندو مسلمان بلا تفریق پائے جاتے ہیں اور ان میں یک جہتی اور برادری کی وہ روح نظر آتی ہے جو قومی اتحاد کے حاملوں کے دلوں میں امید کا چراغ روشن رکھتی ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے مشترک عناصر کے سلسلے میں اگر جدید مغربی تہذیب کے عوامل (انگریزی زبان و ادب، جمہوری خیالات عام سائنٹفک اور لبرل نقطۂ نظر، حیاتی، معاشی قدروں کی واجبی قدر شناسی) کو بھی شمار کر لیا جائے جنھوں نے ہندو مسلم تعلیم یافتہ طبقے کے ایک چھوٹے سے مگر با اثر حلقے کے ذہن کی تشکیل میں حصہ لیا ہے تو اتنی باتیں اکٹھی ہو جاتی ہیں جن کی وجہ سے ہم لازماً اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مسلم اقلیت ہندوستان کی قومی تہذیب کے نقشے میں اچھی طرح کھپ سکتی ہے۔ بشرطیکہ یہ تہذیب ہم آہنگی کے دائرے کے اندر دلکش رنگارنگی کی گنجائش رکھے اور سپاٹ یکرنگی پر زور نہ دے۔

مگر بدقسمتی سے بعض ہندوستانی ریاستوں کی لسانی پالیسی سے جس کو ایک حد تک ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقے کی تائید حاصل ہے، مسلمانوں کو بجا طور پر یہ خدشہ ہے کہ اکثریت دراصل تہذیبی زندگی کی یکرنگی چاہتی ہے جس کی وجہ سے ان کی اپنی تہذیبی خصوصیات کو آزادی سے نشو و نما پانے کا موقع نہیں ملے گا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی کیفیت اس وقت یہ ہے کہ جو خودکشی کی پالیسی مسلم لیگ نے 1937ء سے 1947ء تک کے منحوس دس سالوں میں اختیار کی تھی اس کے نتائج نے ان میں ناکامی اور

محرومی کا ایک عام جذبہ پیدا کر دیا ہے۔ پھر اس معاشی بدحالی نے جو زمینداری کے ختم ہونے اور سرکاری نوکری میں پہلے سے کم حصّہ ملنے کی وجہ سے ان پر طاری ہو گئی ہے کڑوے کریلے کو نیم چڑھا بنا دیا ہے۔ اس لیے وہ حد سے زیادہ حساس ہو گئے ہیں اور اگر ان کے تہذیبی حقوق میں جن کی ہندوستان کے جمہوری آئین میں ضمانت کی گئی ہے ذرا سی مداخلت بھی ہو تو ان میں غم و غصے کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ ان کو اس معاملے میں جو خاص شکایتیں ہیں ان کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے لیکن یہاں اگر مسلمانوں کے عام مسئلے کا ذکر چند لفظوں میں کر دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس مسئلے کی شدید اہمیت اور فوری حل کی ضرورت تسلیم کرنا تو درکنار اکثر غیر مسلموں کو سرے سے اس کے وجود ہی کا احساس نہیں ہے۔ مسلمانوں کے متوسط طبقے کا ذریعۂ معاش سلطنت دہلی کی تاسیس سے لے کر آج تک ساڑھے سات سو سال کے عرصے میں (کم سے کم شمالی ہند میں) زیادہ تر جاگیرداری یا زمینداری اور سرکاری ملازمت رہا ہے۔ اب جبکہ زمینداری کے حقوق ان کے ہاتھ سے نکل گئے اور سرکاری ملازمت میں ان کا حصّہ جو ان کی تعداد سے بہت زیادہ تھا روز بروز کم ہوتا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر کو سچ مچ فاقوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس لیے کہ روزگار کے اور میدان پہلے ہی سے کھچا کھچ بھرے ہوئے ہیں۔ مانا کہ ریاست کی ختم زمینداری کی پالیسی جس کی زد ان پر پڑی بالکل درست تھی لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ پر قابل غور ہے کہ ایک پورے طبقے کی حالت نہایت ابتر ہو گئی ہے۔ مانا کہ بیروزگاری کی مصیبت صرف مسلمانوں ہی کے متوسط طبقے تک محدود نہیں لیکن جتنی شدت سے وہ اسے بھگت رہا ہے شاید ہی کوئی اور جماعت مجموعی حیثیت سے بھگت رہی ہو۔ اس لیے اس کی حالت خاص طور پر قابلِ توجہ ہے۔

اس جملہ معترضہ کا تعلق زیر بحث مسئلے سے یہ ہے کہ ہندوستان کی سب سے اہم اقلیت کا، شدید معاشی اور ذہنی بحران کی حالت میں، یہ محسوس کرنا کہ اس کے تہذیبی حقوق کا احترام نہیں کیا جاتا ملک کی تہذیبی وحدت اور ترقی کے لیے نہایت خطرناک ہے لیکن ہمیں یہ بات صاف کر دینی چاہیے کہ جس خطرے کی طرف ہم اشارہ کر رہے ہیں اس کی نوعیت یہ نہیں کہ ہندوستان کے مسلمان تنگ آکر پاکستان کے ساتھ سازش کریں گے۔ خودکشی کا یہ دوسرا اقدام نہ تو وہ کرنا چاہتے ہیں اور نہ کر سکتے ہیں۔ زیادہ امکان اس کا ہے کہ وہ خود ملک کے اندر فتنہ انگیز عناصر کے آلۂ کار بن جائیں۔ لیکن حقیقی اور زبردست خطرہ یہ ہے کہ، ایسا نہ ہو کہ مسلمانوں کی جماعت جس نے گذشتہ زمانے میں ملک کی تہذیب میں قابلِ قدر حصہ لیا ہے اور آئندہ بھی لے سکتی ہے "حزن و یاس"، کاہلی اور جمود کا شکار ہو جائے، بوجھ

بن کر ہندوستان کے گلے میں لٹک جائے اور اس کی ترقی میں رکاوٹ ڈالے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں بہت بڑی تعداد ان لوگوں کی ہے جو سدا سے اس دیس کے باسی ہیں اور ملک کی قدیم ترین نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں اور ایک چھوٹی سی تعداد ان کی ہے جو آٹھویں صدی اور سولھویں صدی کے درمیان یہاں آئے اور یہیں کے ہو رہے۔ چنانچہ یہ جماعت ملک کے گوشت پوست کا ایک جزہے۔ اس نے اسلام کی دعوت پر اس لیے لبیک کہا کہ اس دعوت نے ہندوستان کے دل کی گہرائی میں کسی تار کو چھیڑ دیا تھا۔ اگر ہندوستان کے مسلمان تباہ ہو گئے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہندوستان کے جسم اجتماعی کا ایک عضو جو اس کے لیے بعض ضروری حیاتی اجزا مہیا کرتا ہے شل ہو جائے گا اور اس کا اثر کل جسم کے لیے مہلک ہوگا۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذہبی اور لسانی فرقوں میں جن میں مسلمان بھی شامل ہیں بالفعل تہذیبی اشتراک بہت کچھ موجود ہے اور بالقوۃ ایک نئی تہذیب کے بننے کا بہت امکان ہے لیکن اس قومی تہذیب کا مقصد کامل یکرنگی نہیں بلکہ مختلف علاقائی اور جماعتی تہذیبوں کی مکمل ہم آہنگی ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ اس تہذیب کا دامن اتنا وسیع ہونا چاہیے جس میں ویدک ہندو، بودھ، پورانک ہندو اور مغل ہندوستانی تہذیبوں کے بہترین عناصر جو خود ہمیں ماضی کے میراث میں ملے ہیں اور جدید مغربی تہذیب کے بہترین عناصر جو ہم نے اب تک لیے ہیں یا آئندہ لے سکتے ہیں سما سکیں اور مل جل کر ایک ہم آہنگ مرکب بنا سکیں۔

اس عظیم الشان مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ہمیں نہ صرف لسانی فرقہ واریت اور جارحانہ وطنیت سے جس کی طرف ہم نے اس باب کے شروع میں اشارہ کیا تھا نجات حاصل کرلی ہے بلکہ بعض مثبت قدم بھی اٹھائے ہیں جن کا ہم اگلے باب میں ذکر کریں گے۔

گیارھواں باب

نئی قومی تہذیب کی تعمیر

ہم نے دیکھا کہ اس پراچین دیس میں جو ہندوستان کہلاتا ہے کچھ ایسا جادو ہے کہ یہاں آکر کثرت وحدت کے سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔ دنیا کے مختلف حصّوں سے مختلف قومیں اپنی الگ الگ تہذیبیں لے کر آئیں اور اس دیس میں بستی گئیں اور رفتہ رفتہ ہندوستان کی آب و ہوا کے غیر محسوس اثر نے یہ کرتب دکھایا کہ ہر چند ان تہذیبوں کی ذہنی اور مادّی صورتوں میں ایک حد تک اختلاف باقی رہا لیکن ان کا روحانی ہیولٰے ایک ہو گیا۔ چنانچہ ہندوستان کا تہذیبی نقشہ ہمیشہ ایک رنگ کی زمین پر طرح طرح کے سطحی رنگوں کے تال میل کی بہار دکھاتا۔

ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں باری باری سے اتحاد اور انتشار کے دور گذرتے رہے اور تہذیبی زندگی میں بھی ان کا عکس کم و بیش نظر آتا رہا۔ ہر اس دور میں جب کہ ملک بہت سی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا اور وہ آپس میں لڑتی رہتی تھیں۔ تہذیبی زندگی میں بھی افراتفری پائی جاتی تھی اور جب کسی بڑی سلطنت کے قائم ہونے سے سیاسی وحدت پیدا ہو جاتی تھی تو ایک نئی قومی تہذیب کی تاسیس سے تہذیبی وحدت بھی بحال ہو جایا کرتی تھی۔ صرف سلطنت دہلی اور برطانوی سلطنت ان وجوہ سے جن کا ذکر آچکا ہے اس تہذیبی امتزاج کے عمل میں ناکام رہیں۔

آج جب کہ ہندوستان کے اندر اتنی گہری سیاسی وحدت ہے جتنی اس کی تاریخ میں کبھی دیکھنے میں نہیں آئی تھی اس کا امکان پیدا ہو گیا ہے کہ ایک نئی قومی تہذیب کی عمارت بہت وسیع اور پائیدار بنیادوں پر کھڑی ہو سکے۔ اس نئی قومی تہذیب کی تعمیر نہ صرف ممکن بلکہ اشد ضروری ہے اس لیے کہ ہماری قومی آزادی اور سیاسی وحدت بغیر اس تہذیبی وحدت کے ڈانواڈول رہے گی۔

اگر موجودہ تہذیبی حالات کا جائزہ لیا جائے تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ ہندوستان کی مختلف جماعتوں کی

تہذیبی روح یعنی ان کا مذہبی، اخلاقی معاشرتی اور جمالی شعور دراصل ایک ہے اور ان کے رہن سہن میں بھی مجموعی طور پر یکسانی پائی جاتی ہے۔ غرض قومی تہذیب کی ایک گہری اور ٹھوس بنیاد پہلے ہی سے موجود ہے، مگر زبانیں ملک کے مختلف حصوں میں الگ الگ ہیں اور ہر لسانی علاقے میں مقامی رنگ سے عام تہذیبی نقشے میں تبدیلیاں پیدا کر دیتی ہیں اس لیے اس بنیاد پر مشترک تہذیب کی تعمیر مشکل ہو گئی ہے اور لسانی فرقہ واریت نے اس مشکل کو اور بڑھا دیا ہے۔

چنانچہ تہذیبی ہم آہنگی کی فضا پیدا کرنے کے لیے ایک طرف تو اس کی ضرورت ہے کہ لسانی فرقہ واریت کو ختم کر دیا جائے اور سب ہندوستانی زبانوں کو اور ان کے بولنے والوں کی مختلف تہذیبوں کو اپنے قطعے میں آزادی سے نشوونما پانے کا موقع دیا جائے اور دوسری طرف اس بڑے دائرے کے گرد جو ملک کی مجموعی تہذیبی زندگی کو محیط ہے ایک دائرہ مقامی تہذیبوں کے قطعوں کو کاٹتا ہوا کھینچا جائے جسے مشترک قومی زبان اور تہذیب کا دائرہ قرار دیا جائے اور پھر قومی زبان اور تہذیب کو ملک کے ہر ایک باشندے تک پہنچانے کے لیے موثر تدابیر اختیار کی جائیں۔

یہ تدابیر تین طرح کی ہونی چاہئیں :-

(۱) ایک معقول لسانی پالیسی اختیار کرنا تاکہ قومی زبان ہندی کی جو مخالفت اس خوف کی بنا پر کی جا رہی ہے کہ وہ علاقائی زبانوں کو ہٹا کر ان کی جگہ لے لے گی وہ دور ہو جائے، ہندی کو زیادہ سے زیادہ مقبولیت حاصل ہو اور وہ کم سے کم وقت میں سارے ملک میں پھیل جائے۔

(۲) مختلف لسانی جماعتوں کے منتخب مفکروں، مصنفوں اور فنکاروں کو ایک جگہ جمع کرنا تاکہ ان کے میل جول اور لین دین سے ادب اور فنون لطیفہ کے قومی طرز و اسلوب جو قومی تہذیب کی تشکیل میں اہم عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں وجود میں آئیں۔

(۳) اس مشترک تہذیب کو جو اس طرح بنے گی ہندوستان کے ہر خطے اور ہر جماعت تک پہنچانا تاکہ سارے ملک میں قومی وحدت کی روح پیدا ہو۔

(۱)

مشترک زبان کی حیثیت کسی زبان کی تہذیب میں صرف اتنی ہی نہیں کہ وہ اس کے افراد کے درمیان مبادلۂ خیالات کا اور اشتراک عمل کا ذریعہ ہے بلکہ وہ اس تہذیبی روایات کے نشر اور نقل کے وسیلے کے طور پر بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ وہ ایک طلسمی شراب ہے جس کے اندر جماعت کے مشترک احساسات، جذبات، مزاج، روایات و دستور کی روح کھنچ کر آ گئی ہے اور جس کو پی کر جماعت کے

افراد ایک ہی کیف میں ڈوب جاتے ہیں۔ دنیا کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ کسی ملک میں صحیح معنی میں قومی تہذیب اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب سارے ملک کی زبان ایک ہو گئی ہو یا کم سے کم مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ ایک مشترک زبان بھی پیدا ہو چکی ہو۔ اگر یہ مشترک زبان صرف ایک حلقے یا طبقے تک محدود رہے تو قومی وحدت کا سچا اور گہرا احساس بھی اسی طبقے تک محدود رہتا ہے جسے مشترک زبان پر عبور حاصل ہے۔ ہندوستان میں قومی وحدت کے جتنے دور اب تک گزر چکے ہیں یعنی ویدک ہندو تہذیب، بودھ تہذیب، پورانک ہندو تہذیب اور عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب کے دور، ان سب میں مشترک تہذیبی زبان خواہ وہ سنسکرت ہو یا پالی یا فارسی اونچے طبقوں سے آگے نہیں بڑھی اس لیے یہ سب تہذیبیں اور قومی وحدت کے احساسات جو ان پر مبنی تھے ہندوستانیوں میں عام نہیں ہونے پائے بلکہ خاص خاص طبقوں تک محدود رہے۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے ان کا حصہ ملک کے مشترک تہذیبی سرمائے میں محض برائے نام تھا۔ یوں تو تینوں قدیم تہذیبوں نے بھی زندگی میں جو وسعت اور وحدت پیدا کی تھی وہ بڑی حد تک اونچے طبقوں کے لیے تھی، عوام کی زندگی مقامی تہذیبوں کے تنگ دائرے میں گزرتی تھی، ایک خطے اور دوسرے خطے کے لوگوں میں چند مذہبی عقائد اور اعمال کے سوا کوئی چیز مشترک نہ تھی لیکن عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب جسے مغلوں نے تعمیر کیا تھا بالکل واضح طور پر اونچے طبقوں کی تہذیب تھی اور اسے عوام سے تعلق نہ تھا اس لیے کہ اس کی بنیاد مذہبی وحدت پر نہیں بلکہ سیاسی وحدت پر تھی جس کی نوعیت اور قدر و قیمت کو عوام مشکل سے سمجھتے تھے۔

مغلیہ عہد کے آخری اور برطانوی عہد کے ابتدائی دور میں جہاں نئے حالات اور نئی قوتوں کی بدولت عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب مٹنے لگی اور قومی وحدت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ وہاں ایک ایسا عمل شروع ہوا جو ہماری تہذیبی زندگی کی آئندہ نشو و نما کے لیے زبردست اہمیت رکھتا ہے اور جس نے یہ امکان پیدا کر دیا ہے کہ ایک نئی ہندوستانی تہذیب کی عمارت پہلے سے کہیں زیادہ وسیع اور مضبوط بنیاد پر قائم ہو سکے یعنی ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار علاقائی زبانوں کے ساتھ ساتھ ملک کے مختلف حصوں میں ایک مشترک زبان بول چال کی زبان کی حیثیت سے پھیلنے لگی اور صرف چند مخصوص طبقوں ہی میں نہیں بلکہ عوام میں بھی مقبول ہونے لگی۔ اس زبان کا ڈھانچہ عہد متاخر کی ہندی آریائی بولی (اپ بھرنش) سے بنا تھا جو دلّی کے آس پاس بولی جاتی تھی اور جسے تیرھویں صدی کے شروع میں ہندوستان کے ترک فاتحوں نے یہاں کے لوگوں سے معمولی بات چیت کرنے کا ذریعہ بنایا تھا۔ دربار دہلی کے تعلق سے اسے معیاری زبان کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اور یہ کھڑی

بولی کہلانے لگی[1]۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں یہ زبان جو "فارسی رسم خط میں لکھی جاتی تھی فارسی لفظوں سے بھرپور تھی اور فارسی ادب سے فیض اٹھاتی تھی"[2] ترقی کر کے ادبی زبان بن گئی لیکن مغربی ہندی کے علاقے میں جب بہت سے ہندوؤں نے اٹھارھویں صدی میں کھڑی بولی میں لکھنا شروع کیا "تو اس رجحان کو جو یہ زبان اپنے دیسی ہندی اور سنسکرت لفظوں کی طرف رکھتی تھی قائم رکھا اور دیسی دیوناگری رسم خط اختیار کیا"[3] اس طرح وہ زبان وجود میں آئی جسے ہندی یا شمالی ہند کے مدھیہ دیش کی بہت سی بولیوں سے جو ہندی کے اسم نوعی سے پکاری جاتی ہیں، تمیز کرنے کے لیے اونچی ہندی یا ادبی ہندی م کہتے ہیں۔" اس طرح ایک زبان سے دو ادبی[4] زبانیں پیدا ہو گئیں جن کے رسم خط اور اونچے خیالات کو ظاہر کرنے والے الفاظ الگ الگ ہیں"[5]

انیسویں صدی کے شروع تک اردو شمالی ہند میں بولی اور ادبی زبان دونوں کی حیثیت سے بہت مقبول ہو چکی تھی۔ مسلم علما قرآن مجید کا ترجمہ اردو میں کر چکے تھے اور ہندوؤں کی بہت سی مذہبی کتابیں بھی اس زبان میں لکھی جا چکی تھیں لیکن سرکاری زبان مغلیہ سلطنت کے بچے کھچے حصے میں اکثر ہندوستانی ریاستوں میں، جو سلطنت کے اقتدار سے آزاد ہو چکی تھیں ہنوز فارسی تھی۔ لیکن انگریز تاجر جو اب شمالی ہند کے ایک بڑے حصّے کے واقعی حکمران تھے، کچھ سیاسی اور کچھ عملی مصلحتوں سے یہ چاہتے تھے کہ فارسی کی جگہ کسی ہندوستانی زبان کو سرکاری کاموں کے لیے استعمال کریں۔ انھیں اپنے مقصد کے لیے اردو سب سے زیادہ کارآمد نظر آئی۔ مگر انھوں نے سوچا اردو کی مقبولیت کو بڑھانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے فارسی سے ہٹا کر روزمرہ بول چال کی زبان کھڑی بولی سے زیادہ قریب لایا جائے۔ چنانچہ فورٹ ولیم کالج میں جو 1800ء میں کلکتے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے اہلکاروں کی ٹریننگ کے لیے قائم ہوا تھا ایک ادبی شعبہ اس غرض سے رکھا گیا کہ آسان اردو میں کتابیں لکھوائی جائیں تاکہ وہ مشترک زبان کے لیے (جو فارسی آمیز اردو سے تمیز کرنے کے لیے ہندوستانی کے نام سے موسوم کی گئی) نمونے کا کام دے سکیں۔ ہندوستانی کو ہندوؤں میں مقبول بنانے کے لیے فورٹ ولیم کالج میں کچھ ہندو لیکھک بھی رکھے گئے اور ان کی کتابیں دیوناگری رسم خط میں شائع کی گئیں جس سے شمالی ہند کے بہت سے ہندو آشنا تھے۔

---

(1) (2) "زبانیں اور زبان کا مسئلہ" از سنیتی کمار چیٹرجی آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 1945ء

(3) (4) (5) "زبانیں اور زبان کا مسئلہ" از سنیتی کمار چیٹرجی۔ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 1945ء

1829ء میں انگریزوں کی لسانی پالیسی بدل گئی اور انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ فارسی کی جگہ اردو کو نہیں بلکہ انگریزی کو سرکاری زبان بنائیں گے۔ چنانچہ ہندوستانی کی جو ہمت افزائی شروع ہوئی تھی وہ تھوڑے ہی دنوں میں ختم ہو گئی۔

اس وقت تک ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں وہ تفریقی رجحانات جن کا ہم نے پچھلے باب میں ذکر کیا تھا زبان کے معاملے میں ظاہر ہونے لگے تھے۔ مسلمانوں کو اور بہت سے ہندوؤں کو جنھوں نے فارسی زبان اختیار کر لی تھی۔ یہ محسوس ہوا کہ یہ زبان جس نے شاہی دربار کے گرم خانے میں پرورش پائی ہے ہندوستان کی سرزمین پر کھلی ہوا میں نہیں پنپ سکتی اس لیے انھوں نے اردو کو اپنانے کا فیصلہ کیا۔ لیکن ان ہندوؤں نے جو ہندو قومیت کی تحریک سے متاثر تھے ادبی ہندی کو اپنی تہذیبی زبان بنایا۔ چنانچہ اردو اور ہندی اپنی نئی ذمہ داریوں کو، جو ادبی زبانوں کی حیثیت سے اُن پر عائد ہوتی تھیں، پورا کرنے کے لیے اس پر مجبور ہو گئیں کہ پہلی عربی فارسی سے اور دوسری سنسکرت سے بہت سے لفظ ادھار لے۔ اس طرح وہ ایک دوسرے سے اور زیادہ دور ہو گئیں۔

اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں ہندی کے حامیوں نے صوبہ یو، پی اور بہار میں ایک مہم اس غرض سے شروع کی کہ اردو کی جگہ ہندی کو (انگریزی کے ساتھ جو اصل سرکاری زبان تھی) ثانوی سرکاری زبان کی حیثیت دی جائے۔ ہندی اور اردو کی اس نزاع نے سیاسی تفریق پسندی کے رجحان کو اگر جنم نہیں دیا تو پروان ضرور چڑھایا۔

پہلی جنگِ عظیم کے بعد مہاتما گاندھی نے چند ماہرینِ لسانیات کی مدد سے اس نزاع کو دور کرنے کے لیے یہ کوشش کی کہ عام بول چال کی زبان جو شمالی، مغربی اور وسطی ہند اور ایک حد تک باقی ملک میں رائج ہے، جسے دیس کی ایک تہائی آبادی بولتی اور آدھی سے زیادہ آبادی سمجھتی ہے قومی زبان بنائی جائے۔ ان کی تجویز تھی کہ یہ زبان ہندوستانی کہلائے، اردو اور ناگری دونوں طرح کے حرفوں میں لکھی جائے اور ہر شخص دونوں رسم خط سیکھے تاکہ حسب ضرورت دونوں سے کام لے سکے۔ وہ ہندوستانی کے محدود ذخیرۂ الفاظ میں اضافہ اس طرح کرنا چاہتے تھے کہ عربی، فارسی یا سنسکرت سے الفاظ ادھار لینے کے بجائے بول چال میں آنے والے لفظوں کی تصریف یا ترکیب سے نئے لفظ بنا لیے جائیں یا پرانے لفظوں کے مفہوم کو وسعت دے دی جائے۔ اس تحریک کو ملک کی سب سے بڑی سیاسی پارٹی نیشنل کانگریس کی تائید حاصل ہو گئی اور اس نے اسے اپنے سیاسی پروگرام میں شامل کر لیا۔ الٰہ آباد کی ہندوستانی اکادمی اور وردھا کی ہندوستانی پرچار سبھا نے اس سلسلے میں قابلِ قدر

خدمات انجام دیں۔ جب صوبوں میں حکومت خود اختیاری رائج ہوگئی اور 11 میں سے 9 کانگریسی حکومتیں قائم ہوئیں تو حکومت بہار نے ہندوستانی کی علمی اور فنی اصطلاحیں بنوانے اور درسی کتابیں لکھوانے کے معاملے میں ہراول کا کام کیا۔ انگریزی اور ہندی کے حامیوں اور سب سے زیادہ اردو کے پرستاروں نے جن کی پشت پر مسلم لیگ تھی ہندوستانی زبان کی تحریک کی بڑی سختی سے مخالفت کی۔ آگے چل کر جب آزاد ہند کی آئین ساز اسمبلی میں مرکزی حکومت کی سرکاری زبان کا سوال اٹھا تو ہندی اور ہندوستانی کی لڑائی پھر بڑے زور شور سے چھڑ گئی۔ لیکن ملک کی تقسیم اور اس کے بعد کے افسوسناک فرقہ وارانہ فسادات کی وجہ سے بہت سے کانگریسیوں کا رویہ بدل گیا تھا اور ہندوستانی کے سب سے بڑے حامی مہاتما گاندھی دنیا سے اٹھ چکے تھے اس لیے وہ آئین ساز اسمبلی میں ووٹوں کی اکثریت حاصل نہ کر سکی اور ہندی زبان دیوناگری حروف میں مرکزی حکومت کی زبان یا دوسرے الفاظ میں قومی زبان تسلیم کر لی گئی مگر اس شرط کے ساتھ کہ ہندی کو بول چال کی زبان (ہندوستانی) سے قریب رکھنے کی کوشش کی جائے۔

ہندوستان کے دستور کی جو دفعات زبان کے مسئلے سے تعلق رکھتی ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہیں:

343 (1) یونین کی سرکاری زبان ہندی ہوگی۔ دیوناگری رسم خط میں۔ ہندسوں کی جو شکل سرکاری مقاصد کے لیے استعمال ہوگی وہ ہندی ہندسوں کا بین الاقوامی روپ ہے۔

(2) شق (1) میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے باوجود دستور کے آغاز سے 15 سال تک انگریزی ان سب مقاصد کے لیے استعمال ہوتی رہے گی جن کے لیے وہ اس آغاز کے فوراً پہلے استعمال ہوتی تھی۔

مگر صدر جمہوریہ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مذکورہ بالا مدت کے اندر کسی سرکاری مقصد کے لیے انگریزی زبان اور ہندی ہندسوں کے بین الاقوامی روپ کے علاوہ ہندی زبان اور ہندی ہندسوں کی بھی اجازت دے دے۔

(3) اس دفعہ میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے باوجود پارلیمنٹ قانون کے ذریعے سے ان مقاصد کے لیے جن کی صراحت اس قانون میں ہو یہ قرارداد کر سکتی ہے کہ 15 سال کے بعد

(ا) انگریزی زبان

(ب) ہندسوں کے دیوناگری روپ

کا استعمال کیا جائے۔

345 دفعہ 346 اور 347 کی قراردادوں کا لحاظ رکھتے ہوئے کسی ریاست کی قانون ساز مجلس

قانون کے ذریعے ان زبانوں میں جو ریاست میں استعمال ہوتی ہیں۔ ایک زبان یا ایک سے زیادہ زبانوں کو یا ہندی کو ریاست کے کسی مقصد یا کل مقاصد کے لیے اختیار کر سکتی ہے۔

مگر جب تک ریاست کی قانون ساز مجلس قانون کے ذریعے اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے انگریزی زبان ریاست کے اندر ان سرکاری مقاصد کے لیے استعمال ہوتی رہے گی جن کے لیے وہ دستور کے آغاز سے فوراً پہلے استعمال ہوتی تھی۔

346 جس زبان کو بالفعل یونین میں سرکاری مقاصد کے لیے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہو وہی ایک ریاست اور دوسری ریاست نیز ایک ریاست اور یونین کے درمیان مراسلت کا ذریعہ ہوگی۔

لیکن اگر دو یا دو سے زیادہ ریاستیں اس بات پر متفق ہوں کہ ان کے درمیان مراسلت کے لیے سرکاری زبان ہندی ہونی چاہیے تو ہندی اس قسم کی مراسلت کے لیے استعمال کی جا سکتی ہے۔

347 اگر اس بات کا مطالبہ کیا جائے اور صدر جمہوریہ کو یہ اطمینان ہو جائے کہ کسی ریاست کی آبادی کا معقول حصہ یہ چاہتا ہے کہ جو زبان وہ بولتا ہے اس کے استعمال کو ریاست تسلیم کرلے، تو صدر ہدایت کر سکتا ہے کہ وہ زبان بھی پوری ریاست یا اس کے حصے میں ان مقاصد کے لیے جن کی اس نے صراحت کی ہو تسلیم کرلی جائے۔

351 یونین کا فرض ہوگا کہ وہ ہندی زبان کو رواج دینے کی کوشش کرے اسے اس طرح نشو ونما دے کہ وہ ہندوستان کی مرکب تہذیب کے کل عناصر کے لیے اظہار کا ذریعہ بن سکے اور اپنی روح کو قائم رکھتے ہوئے ہندوستانی اور ہندوستان کی دوسری ضمیمہ 8 میں گنوائی ہوئی زبانوں کے لفظوں، ترکیبوں، طرزوں اور اسلوبوں کو اپنالے اور جب کبھی ضروری ہو تو اولاً سنسکرت اور ثانیاً دوسری زبانوں سے الفاظ لے لے۔

ہم ان دفعوں کو غور سے پڑھیں تو معلوم ہوگا کہ ہمارے آئین نے ایک منصفانہ اور معقول لسانی پالیسی کے عام اصول متعین کر دیے ہیں اور اگر یونین کی حکومت اور ریاستی حکومتیں ان پر خلوص اور سمجھ بوجھ کے ساتھ عمل کریں تو یہ پیچیدہ مسئلہ اس طرح حل ہو سکتا ہے کہ علاقائی زبانوں کو اپنے اپنے دائروں میں اور قومی زبان کو پورے ہندوستان میں فروغ ہو، اور تہذیبی زندگی کا ایسا نقشہ بن جائے جو ہمارے ملک کی روح اور اس کی روایات کی مناسبت سے کثرت میں وحدت کا نمونہ پیش کرے۔
ہندوستان کے لسانی مسئلے کے چار پہلو ہیں جن کا آئین کی مندرجہ بالا دفعوں میں مجمل طور پر ذکر آیا ہے۔

ہم ان پر ذیل کے صفحوں میں کسی قدر تفصیل سے نظر ڈالیں گے :۔

(ا) قومی زبان، اس کا دائرۂ عمل، رسم خط اور عام رنگ ۔

(ب) علاقائی زبانوں کی حیثیت، لسانی اقلیتوں کے حقوق ۔

(ج) انگریزی سے ہندی اور علاقائی زبانوں کی طرف آنا ۔ انگریزی کا مستقبل ۔

(د) ہندی کی نشوونما اور اسے جلد رواج دینے کے لیے عملی قدم ۔

(ا)

اگرچہ ہم ان لوگوں کے ساتھ پورا اتفاق رکھتے ہیں جن کے نزدیک آئین ساز مجلس کا یہ فیصلہ کہ ہندوستانی زبان اور دیوناگری رسم خط کو جس کے حامی مہاتما گاندھی تھے، اختیار کرنے کے بجائے ہندی کو دیوناگری رسم خط میں قومی زبان مانا جائے نامناسب اور قابل افسوس ہے ۔ لیکن ایمانداری کے تقاضے سے ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یہ فیصلہ اس وقت اکثریت کے رائے کا مظہر ہے اور شاید آئندہ بھی ایک مدت تک رہے گا ۔ ظاہر ہے کہ جمہوری ریاست میں اکثریت کے فیصلے پر عمل ہونا ضروری ہے اس لیے ہم ہندوستان کے ہر شہری کا یہ فرض سمجھتے ہیں کہ آئین کا فیصلہ زبان کے معاملے میں تسلیم کرلے اور اپنے امکان بھر اس کے نفاذ میں مدد دے ۔ مگر اسی کے ساتھ ان سب لوگوں کو جو سچی جمہوریت پر عقیدہ رکھتے ہیں اس بات پر اصرار کرنا چاہیے کہ آئین میں بتائی ہوئی لسانی پالیسی پر اسی کشادہ دلی سے عمل کیا جائے جو اس کے بنانے میں دکھائی گئی ہے ۔

آئین کے بنانے والوں کی بڑی دانشمندی یہ ہے کہ انھوں نے ہندی زبان کا استعمال صرف ان کاموں تک محدود رکھا ہے جن پر "قومی" کا اطلاق ہو سکتا ہے یعنی یونین پارلیمنٹ اور یونین حکومت کی کارروائیاں یونین اور ریاستوں کے درمیان یا ایک ریاست اور دوسری ریاست کے درمیان مراسلت ۔ اس طرح علاقائی زبانوں کو موقع دیا گیا ہے کہ اپنے اپنے دائروں میں سرکاری زبان کی حیثیت سے ترقی کر سکیں ۔

ہندی کو سرکاری اور قومی زبان کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لیے اپنی نشوونما کا رُخ بدلنا ہوگا ۔ غالب رجحان آج کل یہ ہے کہ ہندی میں سنسکرت کے عنصر کو قوی کیا جائے ۔ چنانچہ نہ صرف ان عربی فارسی لفظوں کو جو اب تک برابر ہندی میں استعمال ہوتے تھے بلکہ خود کھڑی بولی کے بہت سے لفظوں، ترکیبوں اور محاوروں کو جنھیں ہندی کا گوشت پوست سمجھنا چاہیے چھوڑ کر ان کی جگہ سنسکرت کے غیر مانوس شبد استعمال کرنے کا التزام کیا جاتا ہے ۔ لیکن کچھ لکھنے والے ایسے بھی ہیں

جو سنسکرت کی بھرمار کو روکنے اور سہل و سلیس زبان کو قائم رکھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ ہندی اب اس منزل میں داخل ہو رہی ہے جس سے اس کی رشتہ دار یورپی زبانیں کبھی نہ کبھی گزر چکی ہیں، وہ کشمکش کی منزل جہاں ایک طرف یہ حوصلہ تھا کہ کلاسیکی زبانوں خصوصاً لاطینی کا زیادہ سے زیادہ عنصر جذب کر کے زبان کو رعب دار بنایا جائے اور دوسری طرف یہ خواہش کہ عام بول چال سے قریب رہ کر اس میں زندگی اور قوت پیدا کی جائے۔

یورپ کے ملکوں میں ادبی زبان کو عام بول چال کی زبان کے سانچے میں ڈھالنے کی جو کوششیں کی گئیں ان میں سب سے نمایاں وہ تحریک ہے جو جرمنی میں مشہور مجدد مارٹن لوتھر نے شروع کی تھی۔ لوتھر صرف پروٹسٹنٹ مذہب کا بانی ہی نہیں بلکہ جدید جرمن زبان کا باوا آدم بھی کہلاتا ہے۔ اس کے ترجمہ بائبل کا حصّہ جرمن کو لاطینیوں کی غلامی سے آزاد کرنے، اس کی اپنی روح کو نئے سرے سے ابھارنے اور اس میں ٹھیٹھ زبان کا چٹخارہ پیدا کرنے میں اسی قدر اہم بلکہ شاید اس سے زیادہ اہم تھا جتنا انگریزی بائبل کا انگریزی زبان کی نشو و نما میں آج کل کا ایک جرمن ماہر لسانیات کہتا ہے: "وہ شخص جو جدید ادبی جرمن زبان کا بانی سمجھا جاتا ہے لوتھر ہے ...... لیکن اس کی بڑائی اور وہ غیر فانی خدمت جو اس نے ادبی زبان کی انجام دی، زبان کی جسمانی ساخت" یا بیرونی صورت" سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ اس چیز سے جسے ہم وِلہیلم فان ہمبولٹ کی تقلید میں " اندرونی صورت " کہیں گے۔ اس کی عظمت کا راز یہ تھا کہ تحریر میں بھی وہ تقریر کرتا تھا۔"[1]

لوتھر کا نظریہ ادبی اسلوب کے بارے میں اس کے اس مشہور قول سے ظاہر ہوتا ہے۔ "جسے پوچھنا ہے کہ جرمن زبان کیسے لکھی جائے وہ لاطینی حروف تہجّی سے جا کر نہ پوچھے بلکہ گھر کے اندر ماں سے، گلی میں بچوں سے اور بازار میں معمولی آدمیوں سے؛ ان کے ہونٹوں کے ہلنے پر نگاہ رکھے اور کان لگا کر سُنے کہ وہ کیسے بولتے ہیں۔" لوتھر بول چال کی زبان کو ادبی زبان کے لیے فیض کا سرچشمہ سمجھتا تھا" اس کے نزدیک ادبی اور کتابی زبان میں اگر بول چال کی زبان نے جان نہ ڈال دی ہو تو وہ محض ایک جسد بے روح ہے۔"[2]

بدقسمتی سے لوتھر کے بعد آنے والے جرمن انشا پردازوں میں سب نے اس کی پیروی نہیں کی۔

---

[1] آرنولڈ۔ ای۔ بایر "لوتھر اور جدید جرمن۔ جرمن ادبی زبان"

[2] آرنولڈ۔ ای۔ بایر۔ "لوتھر اور جدید جرمن ادبی زبان"

بہت سے لوگ مغلق اور ادق لاطینی لفظوں سے بھرپور عبارت لکھتے رہے اور بول چال کی جرمن میں جو قدرتی روانی، اور قوت تھی اسے عہد وسطیٰ کے کلاسیکی نمونوں پر ڈھالی ہوئی مصنوعی زبان کی شان و شوکت پر قربان کرتے رہے۔ پھر بھی مجموعی طور پر آئندہ صدیوں میں ادبی جرمن کی نشو و نما پر لوتھر کا بہت بڑا اثر پڑا۔ کلاپسٹاک کے ہاں لوتھر کی بائبل کی زبان نے ایک نئی تخلیقی امنگ پیدا کی۔ ہالز، ویلانڈ اور لیسنگ اسی چشمے سے سیراب ہوئے۔ جرمن طرز زندگی اور جرمن آرٹ کی تلاش کے سلسلے میں لوگوں پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ سولھویں صدی کا زمانہ قومی نشاۃ ثانیہ کا دور تھا۔ گوئٹے کی سرکردگی میں جرمن شعرا نے لفظوں کے انتخاب اجزائے کلام کی ترتیب اور جملوں کی ساخت میں آزادی برت کر شعر کی زبان کو نئے سرے سے جوان کر دیا.... مگر سب سے قابل قدر خدمت جو لوتھر کے اثر نے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھارھویں صدی میں ادبی جرمن کی نشو و نما میں انجام دی، یہ تھی کہ فکر و نظر کو آزادی بخشنے والا یہ اصول مان لیا گیا کہ زبان کوئی مصنوعی چیز نہیں بلکہ ایک جسم نامی ہے جس کی تخلیقی قوت جیتی جاگتی بول چال میں ظاہر ہوتی ہے لیکن ادبی زبان کے لیے ہمیشہ یہ خطرہ رہتا ہے کہ زندگی کے اصل دھارے سے جدا ہو کر بند پانی کی طرح گھٹ کر رہ جائے گی...... اس زمانے کے قریب قریب سب بڑے مصنفوں نے، جن میں شاعر بھی تھے، نقاد بھی، فلسفی بھی مثلاً ہامان، ہرڈر، گوئٹے، کانٹ، کلائسٹ، لوتھر کی زبان کو زندہ کرنے میں کم و بیش حصہ لیا۔" [1]

انیسویں صدی کے شروع میں جب کہ جرمنی یورپ کے اور بہت سے ملکوں کی طرح نپولین کے حملوں سے پامال ہو رہا تھا اور قومی جذبے کی طوفانی لہروں نے سارے ملک میں پھیل کر مختلف ریاستوں میں جرمن قوموں کو اس پر ابھارا تھا کہ پروشیا کے جھنڈے تلے آزادی کی لڑائی لڑیں، آرنٹ، فشتے، ویلانڈ، ژان پائول کی جاں بخش تحریروں میں لوتھر کی بائبل کی سلیس اور پُر زور زبان نے پھر سے جنم لیا۔ اس زمانے کے لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے یاکوب گرم کہتا ہے "جس چیز نے ان کے جسم و روح کو غذا پہنچائی اور جوانی کی قوت بخشی اور آگے چل کر نئی شاعری کے پھول کھلائے اس کے لیے ہم ایک ہی شخص کے احسان مند ہیں یعنی لوتھر کے۔" [2] اس زمانے کے سب سے زبردست لکھنے والے ای۔ ایم آرنٹ نے جسے "زبان کا استاد" کہا گیا ہے سب سے بڑا خراج عقیدت جو ایک محب وطن جرمن اپنے

---

[1] آرنولڈ۔ ای۔ بایر "لوتھر اور جدید جرمن ادبی زبان"

[2] "آرنولڈ۔ ای۔ بایر"

ہم وطن جرمن کی خدمت میں پیش کر سکتا ہے ان الفاظ میں پیش کیا ہے " اگر مجھے کبھی حقیقی جرمن زبان بولنے کا شرف حاصل ہوا ہے تو اس کے لیے میں اور میری طرح بہت سے لوگ جو جرمن رنگ میں محسوس کرتے، سوچتے اور لکھتے ہیں زیادہ تر لوتھر کی بائبل کے زیر بار احسان ہیں جس کا ہم نے بچپن سے بڑی محنت سے مطالعہ کیا ہے۔"[1]

ہندی کے لیے جو آج اسی دوراہے پر کھڑی ہے جس پر جرمن زبان آج سے 400 سال پہلے کھڑی تھی، مہاتما گاندھی کی حیثیت ایک حد تک مارٹن لوتھر کی سی ہے۔ اگرچہ ہندی یا ہندوستانی گاندھی جی کی مادری زبان نہیں تھی اور ان کا ہندی اسلوب مستند نہیں کہا جا سکتا، لیکن انھوں نے اپنی تقریروں سے جو ہندوستان کے ہر ایک حصے میں کروڑوں آدمیوں نے سنی ہیں، وہ اثر ڈالا ہے جو آگے چل کر قومی زبان کو عام بول چال کے قریب لانے میں شاید اس سے بھی زیادہ قوی ثابت ہو جتنا لوتھر کا تھا۔ اگر ہندی کے لکھنے والے نیاز و عقیدت کے ساتھ گاندھی جی کی تقریروں کا جو قلم بند ہو چکی ہیں۔ اور ان تحریروں کا جنھوں نے لاکھوں آدمیوں کو جانبازی اور سرفروشی کے حیرت انگیز کارناموں پر ابھارا تھا گہرا مطالعہ کریں، اور ان کی طاقت کا راز سمجھ لیں، اگر وہ گاندھی جی کے اسلوب کی نقل کیے بغیر اس کی حقیقی روح کو اپنا لیں تو ہندی زبان کو اس بلندی تک پہنچا سکتے ہیں جہاں گوئٹے اور دوسرے سہل و سلیس جرمن لکھنے والوں نے اپنی زبان کو اٹھارھویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اول میں پہنچا دیا تھا۔ یہ بہترین تدبیر ہے جو قومی زبان ہندوستان کے ہر حصے میں عام لوگوں کے دل میں جگہ پانے، ان کی زندگی میں رچ جانے اور ہمارے آئین کے منشا کے مطابق " ہندوستان کی مرکب تہذیب کے کل عناصر کے لیے اظہار کا ذریعہ " بننے کے لیے اختیار کر سکتی ہے۔"

(ب)

وہ سیدھی سی بات جسے آئین کی دفعہ 345 میں قانون کی جچی تلی، مگر بے مزہ زبان یوں کہا گیا ہے "کسی ریاست کی قانون ساز مجلس قانون کے ذریعے، ان زبانوں میں سے جو ریاست میں استعمال ہوتی ہیں ایک زبان یا ایک سے زیادہ زبانوں کو، یا ہندی کو ریاست کے کسی مقصد یا کل مقاصد کے لیے استعمال کر سکتی ہے۔" دراصل سب لسانی علاقوں ــــــ اور جماعتوں کے لیے زبان کی آزادی کا ایک منشور ہے جس میں جمہوریت کی سچی روح کارفرما ہے۔ یہ ہر ایک ریاست کی سب سے

---

[1] "آرنولڈ۔ ای۔ بایر"

بڑی لسانی جماعت کا یہ حق تسلیم کرتی ہے کہ اپنی زبان کو اس ریاست کی سرکاری زبان بنائے لیکن اسی کے ساتھ کنایتہً لسانی اقلیتوں کی زبانوں کو اکثریت کی زبان کے مساوی درجہ پانے کا موقع دیتی ہے۔ کیونکہ اس نے ایک سے زیادہ سرکاری زبانوں کے اختیار کرنے کی گنجائش رکھی ہے۔

اس دفعہ کے منشا کو پورا کرنے کے لیے نہ صرف حکومتوں کو بلکہ اور ذمہ دار اداروں اور اشخاص کو بھی جو ہندی کی اشاعت کی کوشش کر رہے ہیں یہ بات بالکل صاف کر دینی چاہیے کہ ان کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ ہندی دوسری زبانوں کے منصب کو غصب کر لے۔ وہ شبہ جو غیر ہندی لسانی جماعتوں کے دل میں کھٹک رہا ہے کہ ہندی زبان کا ان کے علاقوں میں قدم رکھنا کہیں "ہندی سامراج" کی تمہید نہ ہو ایک زہر قاتل ہے۔ اس زہر کو جلد سے جلد دور کرنا ہے اس سے پہلے کہ یہ سارے ملک میں پھیل کر قومی وحدت کی روح کو، جو ابھی پیدا ہو رہی ہے اور جس پر نہ صرف ہماری آزادی بلکہ ہماری قومی زندگی کا دارومدار ہے ہلاک کر دے۔

اب رہیں وہ اقلیتیں جو قریب قریب ہر ریاست میں موجود ہیں۔ جن کی زبانیں اس ریاست کی سب سے بڑی علاقائی زبان سے مختلف ہیں۔ ان کے لیے ہمارے آئین نے نہ صرف یہ ہدایت کی ہے کہ ہر ایک کے بچوں کو ابتدائی تعلیم مادری زبان میں دی جائے بلکہ صدر جمہوریہ کو دفعہ 147 کی رُو سے یہ حکم جاری کرنے کا اختیار دیا گیا ہے کہ کسی اقلیت کی زبان کو، ایک خاص حد تک جس کی اس نے صراحت کی ہو، سرکاری زبان کا درجہ دیا جائے بشرطیکہ اسے یہ اطمینان ہو جائے کہ ریاست کی آبادی کا ایک معقول حصہ اس کا خواہش مند ہے۔ اس سلسلے میں سب سے بڑی لسانی اقلیت نے جو کسی ایک ریاست میں پائی جاتی ہے یعنی اتر پردیش کی اردو بولنے والی جماعت نے صدر جمہوریہ ہند کی خدمت میں ایک عرضداشت پیش کی ہے کہ اس کے لسانی حقوق جو اسے مدتوں سے حاصل تھے اور جن کی بقا کی سنہ 1950ء کے آئین میں ضمانت کی گئی ہے۔ بحال کر دیے جائیں۔

(ج)

یہاں ایک مسئلہ خاص طور پر غور و فکر کا محتاج ہے۔ ظاہر ہے سرکاری زبان کی حیثیت سے انگریزی کو اپنی جگہ ہندی کے لیے چھوڑنی ہی ہے مگر اس کا ہائی اسکول اور یونیورسٹی میں ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے برقرار رہنا نہایت ضروری ہے۔ اگر ہندوستان اس مرتبے کو جو اسے دنیا کی مہذب قوموں میں حاصل ہے قائم رکھنا، اور اس سے زیادہ مرتبہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اگر اسے بین الاقوامی علمی خزانے سے فائدہ اٹھانا اور اس میں اپنی طرف سے اضافہ کرنا منظور ہے تو اس کے لیے

لازمی ہے کہ انگریزی زبان کو اپنے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنی سرمائے کا ایک جزو لاینفک بنائے آج دنیا میں کوئی قوم عہد حاضر کی تہذیبی زندگی میں اس وقت تک مناسب حصہ نہیں لے سکتی جب تک وہ یورپ کی بڑی زبانوں میں سے کسی ایک زبان سے واقف نہ ہو۔ اور ان میں انگریزی سب سے زیادہ دولت مند، مقبول اور عالمگیر زبان کہلانے کی مستحق ہے۔ نہ صرف ایشیا بلکہ یورپ کے اکثر ملکوں میں جن کی اپنی ترقی یافتہ زبانیں موجود ہیں انگریزی کو نصاب تعلیم میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ خوش قسمتی سے ہندوستان کے لوگ، ان قوموں کو چھوڑ کر جن کی مادری زبان انگریزی ہے، اس پر سب سے زیادہ عبور رکھتے ہیں اور ان کے لیے یہ بڑی افسوسناک حماقت ہوگی کہ وہ آئندہ انگریزی کی تعلیم میں غفلت برت کر اس فوقیت کو کھو دیں۔ پس یہ رجحان جو ہندوستان کی بعض ریاستوں میں پایا جاتا ہے کہ نصاب تعلیم میں الٹ پھیر کر کے انگریزی پڑھنے والوں کی ہمت شکنی کی جائے صریحاً ہندوستان کے مفاد کے خلاف ہے اور ملک کے بہی خواہوں کو پوری قوت کے ساتھ اس کی مذمت اور مخالفت کرنی چاہیے۔

(د)

اگر اس دانشمندانہ اور منصفانہ لسانی پالیسی پر جو ہندوستان کے آئین میں مقرر کی گئی ہے فراخدلی سے عمل کیا جائے تو مختلف لسانی علاقوں میں لوگوں کے شبہات رفع ہو جائیں گے، ان کی بے چینی دور ہو جائے گی اور ہندی زیادہ تیزی کے ساتھ ملک میں رواج پا سکے گی۔

لیکن قومی زبان کی ترقی اور ترویج کا اصل کام اس وقت ہو سکے گا جب یونین کی حکومت اس کے لیے زیادہ موثر اور منظم طریقہ اختیار کرے۔ یہ کام اتنا بڑا ہے اور ایسی مخصوص قابلیت اور مہارت چاہتا ہے کہ حکومت ہند کی وزارت تعلیم اسے ان کمیٹیوں کی مدد سے انجام نہیں دے سکتی جن میں سال میں دو تین بار ماہرین فن جمع ہو کے ہندی زبان و ادب کی ترقی کے مسائل پر غور کرتے ہیں اس کے لیے ایک جداگانہ اور مستقل ادارہ درکار ہے جو کسی مرکزی مقام (بہتر ہو کہ دہلی میں) مثلاً نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہندی کے نام سے قائم کیا جائے اور حکومت سے مالی مدد پائے۔ مگر اس کے انتظام میں نہ ہو۔ اس کی تنظیم اور لائحہ عمل کی تفصیلات طے کرنے کے لیے اہل الرائے علمائے مشورہ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یہاں ہم صرف چند کاموں کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں جن کے انجام دینے کی اس ادارے سے توقع رکھنی چاہیے۔

نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہندی کو تین قسم کے فرائض انجام دینے چاہئیں:

(i) ہندی زبان کی ترقی اور اس کا ایک عام معیار قائم کرنا۔

(ii) اس کی ترویج میں مدد دینا۔

(iii) اس کے متعلق ہر قسم کے مسائل کے بارے میں معلومات بہم پہنچانا، اور سوالات کے جواب دینا۔

(i) علاوہ علمی اور فنی اصطلاحات کے وضع کرنے اور ان پر نظر ثانی کرنے کے (جو آج کل وزارت تعلیم کر رہی ہے) اس ادارے کو ہندی اور ہندوستانی کے ان سب الفاظ کا مکمل جائزہ لینا چاہیے جو سارے ہندوستان میں (صحت کے ایک سہل ترین مقررہ معیار کے مطابق) بولے جاتے ہیں اور عام بول چال کی زبان کی لغت اور گرامر مرتب کرنا چاہیے۔ اسے ایک مضمون وار لغت بھی تالیف کرنا چاہیے جس میں نہ صرف مختلف علوم اور پیشوں کی اصطلاحیں بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں، سرگرمیوں، تقریبوں سے تعلق رکھنے والے الفاظ کو الگ الگ بابوں میں منقسم کر کے ان کی تشریح کی گئی ہو۔ ہندی لفظوں کی صحت اور استعمال، نئے الفاظ وضع کرنا، یا اختیار کرنا، دیوناگری رسم خط کا ایک عام معیار قائم کرنا، اور اس کی اصطلاح کے بارے میں جتنے سوالات پوچھے جائیں ان کی چھان بین کرنا۔ جواب دینا اور نزاعی امور کا فیصلہ کرنا بھی اس ادارے کا کام ہو۔

(ii) خود اس ادارے کو ہندی کی ترویج کی کوشش براہ راست نہیں کرنی چاہیے بلکہ ریاستی حکومتوں اور دوسرے اداروں کو جو یہ کام کر رہے ہیں مدد دینے کے لیے مدرس تیار کرتے چاہیے اور انھیں زبانوں کی تعلیم کے جدید طریقوں اور ہندی پڑھانے میں ان کے استعمال کی ٹریننگ دینی چاہیے۔ اسے ہندی کے مصنفوں اور معلموں کی ہمت افزائی کے لیے انعام مقرر اور عطا کرنے چاہئیں۔

(iii) اس ادارے کا یہ فرض بھی ہونا چاہیے کہ ہندی پڑھنے پڑھانے اور لکھنے والوں کو معلومات بہم پہنچائے۔ مشورے اور ہدایتیں دے۔ مختصر یہ کہ مرکز مبادلہ اور دفتر معلومات کا کام انجام دے۔ ہندی زبان کے بارے میں جتنے مسائل اٹھیں یا بحثیں چھڑیں ان کو فیصلے کے لیے اس ادارے کے پاس آنا چاہیے اور اس کا فیصلہ مستند تسلیم کیا جانا چاہیے۔

صرف ایسے ادارے کے ذریعے جسے ملک کے بہترین ماہرین لسانیات اور ماہرین تعلیم بغیر کسی خارجی غرض کے محض تحقیق کی لگن یا تعلیم کے شوق سے کے تقاضے سے چلاتے ہوں ہندی ترقی کے

مدارج طے کر کے ایک مکمل علمی اور ادبی زبان بن سکتی ہے اور اپنے دائرۂ اثر کو وسعت دے کر نہ صرف ہندوستان کی قومی بلکہ ایک بین الاقوامی زبان کی حیثیت حاصل کر سکتی ہے۔ بہ خلاف اس کے ہندی کی ترویج کی بعض تحریکیں جنھیں سیاسی حضرات نے کسی ایک جماعت یا ایک علاقے کے فائدے کے لیے اٹھایا ہے قومی زبان کے مقصد کو فائدے کی جگہ نقصان پہنچا رہی ہیں۔ ان کے مضر اثرات کے انسداد کے لیے ایک سچی ادبی اور تعلیمی تحریک کی ضرورت ہے جسے سارے ہندوستان میں کل فرقوں اور جماعتوں کا اعتماد اور تعاون حاصل ہو سکے۔

(2)

جب ہندی قومی زبان کی حیثیت سے سارے ملک میں پھیل جائے گی تو وہ مختلف تہذیبی جماعتوں میں ربط ضبط پیدا کرنے، انھیں اپنے اصول، اقدار، خیالات و جذبات، اخلاق و عادات کی اندرونی وحدت کا احساس دلانے اور یک جہتی اور ہم آہنگی کے نئے رشتے قائم کر کے فکر و نظر کی اس بنیادی وحدت کو اور زیادہ وسیع اور مستحکم بنانے کا سب سے زیادہ مؤثر ذریعہ ثابت ہوگی۔ اسی ٹھوس نیو پر ہندوستان کی قومی تہذیب کی نئی عمارت کھڑی ہوگی۔

لیکن ایک جامع قومی تہذیب کی تعمیر کے لیے اسی قسم کے حالات کی ضرورت ہے جن میں پورانک تہذیب اور مغلوں کی ہندوستانی تہذیب نے نشو و نما پائی تھی۔ یعنی ہندوستان کے مختلف حصوں کے منتخب اہل فکر اور اہل قلم، شاعروں اور فنکاروں کے لیے مستقل یکجائی اور میل جول کے مواقع کا بہم پہنچنا جو اپنے زمانے میں گپت دربار اور مغل دربار نے مہیا کیے تھے۔ انھیں تہذیب کے معماروں کے ذہن میں مختلف جماعتوں، اور علاقوں کے رنگا رنگ تہذیبی عناصر مل کر ایک ہم آہنگ نقشہ بنائیں گے جو آگے ایک ہمہ گیر قومی تہذیب کی معروضی شکل اختیار کرے گا۔

پچھلے دو سال میں حکومت ہند نے اس مقصد کی سمت کچھ اہم قدم اٹھائے ہیں یعنی تین اکاڈمیاں قائم کی ہیں جن میں سے ایک مصوری اور سنگ تراشی۔ دوسری موسیقی، رقص اور ڈراما ...... اور تیسری ادب کی خدمت کے لیے ہے۔ لیکن یہ ادارے جن کے ممبر اور فیلو سال بھر میں صرف چند روز کے لیے جمع ہوا کریں گے مختلف تہذیبی جماعتوں کے نمائندوں کو مستقل اور مسلسل یکجائی اور میل جول کے مواقع بہم نہیں پہنچا سکتے جو گونا گوں تہذیبی عناصر کے امتزاج سے قومی تہذیب کا پائدار مرکب تیار کرنے کے لیے درکار ہیں۔ اگر ان اکاڈمیوں سے گپت اور مغل درباروں کی تہذیبی معملوں کا کام لینا ہے تو ان کو ایسے اداروں کی شکل دینی چاہیے جہاں ملک کے ہر گوشے سے اہل کمال آ کر مستقل طور پر

رہیں اور معقول وظیفے پائیں تاکہ فکر معاش سے آزاد ہو کر اپنے آپ کو تن من سے اس عظیم الشان مقصد کے لیے وقف کر سکیں کہ جو روح وحدت ہندوستان کی مختلف جماعتوں کی رگ و پے میں مضمر ہے وہ ادب اور آرٹ کے قومی طرزوں کی شکل میں آشکار ہو جائے۔

ایک اور تدبیر جو مختلف لسانی جماعتوں کے بیچ سے غیریت کے پردوں کو اٹھا کر تہذیبی وحدت کی روح کو ظاہر کرنے اور فروغ دینے کے لیے اختیار کی جا سکتی ہے، بڑے پیمانے پر معلموں کا مبادلہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہر لسانی علاقے سے کچھ منتخب معلموں کو جو کئی ہندوستانی زبانیں جانتے ہوں ملازمت کی معقول شرطیں پیش کر کے اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ مبادلے کی اسکیم کی ماتحت مختلف علاقوں میں کافی مدت تک کام کریں تاکہ وہ علاقائی تہذیبوں کی روح سے آشنا ہو جائیں اور ان پر یہ حقیقت کھل جائے، کہ دراصل ان میں سے ہر ایک مقامی روپ میں ہندوستان کی مشترک تہذیب کا مظہر ہے۔

شاید یہ کہا جائے کہ ان دونوں منصوبوں پر اتنا بڑا خرچ ہوگا، جسے حکومت ہند اور ریاستی حکومتیں اس حالت میں جب انھیں اربوں روپیہ کے پنج سالہ منصوبے چلاتے ہیں، ایک مدت تک برداشت نہیں کر سکتیں۔ لیکن اگر ہمارے اس دعوے میں کہ قومی تہذیب کا مسئلہ دراصل قومی تحفظ کا سوال ہے کچھ بھی اصلیت ہے تو ہمارے مجوزہ منصوبوں کو وہی اونچا ترجیحی درجہ ملنا چاہیے جو امنِ عامہ اور دفاع کو حاصل ہے اور اس کے لیے مطلوبہ رقم کسی نہ کسی طرح مہیا ہونی چاہیے۔

(3)

قومی تہذیب کی ترویج و اشاعت کا سوال بھی اس کی تعمیر و ترقی کے مسئلے سے کم اہمیت نہیں رکھتا۔ اس بات کی فوری ضرورت ہے کہ سارے ہندوستان میں لوگوں کے دلوں میں تہذیبی وحدت اور قومی اتحاد کا جذبہ اتنا قوی ہو جائے کہ لسانی، نسلی اور مذہبی فرقہ واریت کے انتشار آفریں اثرات کا مقابلہ کر سکے اور یہ تبھی ہو سکتا ہے جب مشترک تہذیب کی وحدت آفریں قوت کو کم وقت میں ملک کی کل جماعتوں، اور کل افراد تک پہنچانے کی ایک شعوری اور منظم کوشش کی جائے۔ ہندوستان ایک جمہوری ریاست ہے اور اس کے لیے ان ریاستوں کی پیروی کرنا ممکن نہیں ہے، جو اجتماعی اور انفرادی زندگی کے کل شعبوں پر تسلط رکھتی ہیں۔ اس لیے وہ سارے ملک پر ایک مشترک تہذیب زبردستی عائد نہیں کر سکتا لیکن یہ ضرور کر سکتا ہے اور اسے ضرور کرنا چاہیے کہ جن تعلیمی طریقوں سے جمہوری ملک اپنے ہاں مختلف جماعتوں میں قومی وحدت کی روح پیدا کرتے ہیں ان سے کام لے۔ ان میں سے ایک طریقہ

یہ ہے کہ وہ اپنے آئندہ شہریوں کو بچپن ہی میں جب ان کے ذہن و سیرت کی تشکیل ہوتی ہے ۔ درسی کتابوں اور عام کتابوں کے ذریعے مشترک تہذیب کے سرمائے میں شریک کرلے ۔ اگرچہ ہندوستان کے وفاقی آئین کی رُو سے تعلیم کا انتظام ریاستی حکومتوں کو سونپا گیا ہے اور درسی کتابوں کے انتخاب و اشاعت کے لیے کوئی مرکزی محکمہ موجود نہیں ہے، پھر بھی حکومت ہند کی وزارت تعلیم سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے ذریعے سے ریاستی حکومت کی تعلیمی پالیسی میں یک جہتی پیدا کرنے کے معاملے میں تھوڑا بہت اثر ڈالتی ہے اور وہ ان کو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کی سب کمیٹی کی سفارش پر جو خاص اس غرض سے مقرر کی گئی ہو، زبان اور تاریخ کی درسی اور عام مطالعے کی کتابوں میں کچھ ایسے مضامین شامل کریں جن سے مشترک قومی تہذیب کا بنیادی تصور پیدا ہو سکے ۔

لیکن درسی کتابوں اور عام مطالعے کی کتابوں کی ایک قسم یعنی کل ہندوستانی ریاستوں میں پڑھائی جانے والی ہندی ریڈریں متعلقہ حکومتوں کی رضامندی سے حکومت ہند کی نگرانی میں ایک کمیٹی کو تیار کرنا چاہیے جو نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہندی، سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن اور سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن کے نمائندوں پر مشتمل ہو ۔ یہ کتابیں اس مقصد کو سامنے رکھ کر لکھی جائیں کہ ہندوستان کے ہر حصے میں بچوں کے سامنے ایسی زبان اور ایسے انداز میں جو ان کی عمر کے مناسب ہو قومی تہذیب کی ایک پوری تصویر جو ہر پہلو پر حاوی ہو پیش کر دی جائے ـــــ ایک خاکہ قومی زندگی کی مشترک اقدار، نصب العین اور اصول، مشاہیر ملک کی زندگی کے حالات اور کارناموں کا، ایک جائزہ ان بہترین تہذیبی اشیا کا جنھیں اہل ہند اپنی سب سے قیمتی مشترک میراث سمجھتے ہوں ۔ آخر میں ہم اتنا اور کہیں گے کہ ہندوستان کی قومی تہذیب کا اصل مسئلہ جو ان سب مسائل سے اہم ہے، یہ ہے کہ ہندوستانی سماج دنیا کی ایک بہت پرانی سماج اور ہندوستانی قوم (قومیت کے جدید مفہوم کے لحاظ سے) ایک بالکل نئی قوم ہے ۔ سماج کی حیثیت سے ہندوستانی ایک جہاز کی طرح ہیں جو پرانی روایات کی ساکن کھاڑی میں لنگر ڈالے کھڑا ہے ۔ قوم کی حیثیت سے وہ ایک کشتی کے مانند ہیں جو نئے حالات کی طوفانی ہواؤں اور متلاطم سمندر کی زد میں ہے ۔ وہ نہیں چاہتے کہ جو زنجیریں اسے ساحل سے باندھتی ہیں، انھیں توڑ کر زمانۂ حال کے جوار بھاٹے میں موجوں کے تھپیڑے کھاتے پھریں مگر اسی کے ساتھ انھیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ایک آزاد جمہوری ریاست بن جانے کے بعد وہ یہ بھی نہیں کر سکتے کہ ماضی کے بند پانی میں پڑے سڑتے رہیں ۔ چنانچہ انھیں سکون اور حرکت، قدامت اور جدت میں ایک صحیح توازن قائم کرنا ہے یہ جیسا ہم نے ایک سابقہ باب میں کہا تھا حقیقی مشکل ہے، جس کا ہمیں آخر میں سامنا کرنا ہے

اور جس پر ہم ایک الگ کتاب میں بحث کریں گے۔ مگر اس آخری مسئلے سے اچھی طرح نپٹنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس فوری مسئلے کو حل کر لیں کہ جماعتی تہذیبوں کی کثرت اور قومی تہذیب کی بنیادی وحدت میں کس طرح ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ پچھلے صفحات میں ہم نے اس مسئلے کو وضاحت سے بیان کر کے اس کی اہمیت پر زور دے کر اور چند عملی تجویزیں پیش کر کے وہ ناچیز خدمت جو ہمارے بس کی تھی انجام دی ہے۔ لیکن اس کے حل کے لیے ان سب سیاسی اور ذہنی رہنماؤں کی متحدہ کوشش درکار ہے، جنھیں قدرت نے یہ فرض سونپا ہے کہ تاریخ کے اس نازک لمحے میں ہندوستان کی قسمت کی تشکیل کریں۔ اگر ہم ان کو یہ یقین دلا سکیں کہ تہذیبی مسئلہ جو ہندوستان کے سامنے ہے کسی طرح سیاسی اور معاشی مسئلوں سے کم اہمیت نہیں رکھتا تو ہمارا فرض پورا ہو جائے گا۔

وعلینا الا البلاغ